
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01472347 2

DEUXIÈME PARTIE

LA « PROFESSION DE FOI » DE JEAN-JACQUES

LA

“ PROFESSION DE FOI ”

DE

JEAN-JACQUES

DU MÊME AUTEUR

Fénelon et Madame Guyon. *Documents nouveaux et inédits.* Paris, Hachette, 1907, in-16 . . . . 3 fr. 50

Alfred de Vigny. *Académie française, Prix d'éloquence (1906)* 2e édit. Paris, Bloud, 1908, in-16. . . . . 1 fr. »

Une vie de femme au XVIIIe siècle : **Madame de Tencin.** Ouvrage couronné par l'Académie française (Prix Marcellin Guérin). 3e édit. corrigée et augmentée. Paris, Hachette, 1910, in-16 . . . . 3 fr. 50

Lamartine. *Académie française, Prix d'éloquence (1910).* Paris, Hachette, 1911, in-16 . . . . 2 fr. »

La Religion de J. J. Rousseau.
★ *La formation religieuse de Rousseau.*
★★ *La « profession de foi » de Jean-Jacques.*
★★★ *Rousseau et la Restauration religieuse.* Paris, Hachette, 1916, 3 vol. in-16. . . . . 10 fr. 50

La « Profession de foi du Vicaire Savoyard », de J. J. Rousseau. *Édition critique, d'après les manuscrits de Genève, Neuchâtel et Paris, avec une introduction et un commentaire historiques.* Fribourg, Gschwend. Paris, Hachette, 1914, gr. in-8. » »

En préparation :

Lamartine. **La Chute d'un ange.** *Édition des « Grands écrivains »* (Nouvelle série dirigée par M. G. Lanson).

693-14. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 2-16.

* *

LA "PROFESSION DE FOI" DE JEAN-JACQUES

PAR

PIERRE MAURICE MASSON
Professeur de Littérature française à l'Université
de Fribourg-en-Suisse.

DEUXIÈME ÉDITION



PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1916

CHAPITRE I

LA CRISE FINALE : DE LA « PHILOSOPHIE » A LA « RELIGION »

« Je n'ai commencé de vivre que le 9 avril 1756 », écrira Rousseau à Malesherbes[1] dans une des quatre lettres où il a donné, par avance, comme le résumé lyrique de ses *Confessions*. Il disait vrai. De l'Ermitage à Montmorency, dans tous ces asiles précaires groupés autour de la forêt, il a « vécu ». Il a vécu ardemment, âprement, voluptueusement, — douloureusement aussi; mais, à travers ces souffrances et ces épuisantes ivresses, il a conquis sa liberté, il s'est développé suivant sa loi, il est devenu pleinement Jean-Jacques. Les deux années qui suivent son installation à l'Ermitage sont les années décisives de son existence, celles qui l'ont fixé pour toujours dans une attitude et dans une foi. C'est là, si on l'en croit, que la « ligue holbachique » a commencé autour de lui les trames du sinistre « complot » où sa réputation, sa santé, son bonheur ont sombré définitivement[2]. C'est là, du moins, que la plupart de ses historiens commencent à perdre un peu de leur sang-froid, et prennent durement parti pour ou contre Jean-Jacques,

1. Lettre du 26 janvier 1762, X, 304.
2. Cf. les notes de son recueil épistolaire [14], 116, 180.

pour l'innocent opprimé ou contre le maniaque dangereux. De « parti », je n'ai pas ici à en prendre. Pour expliquer celui où je pourrais m'arrêter, il me faudrait tout un volume, qui serait hors de propos. Dans ce roman héroïque où la vie va engager Jean-Jacques, j'aurai seulement à dire ce que sa sensibilité religieuse y a gagné, et comment, parmi des émois inconnus et régénérateurs, le besoin de Dieu a fortifié sa foi en lui.

I

Lorsqu'il décrivait à M. de Malesherbes la vie de l'Ermitage, plus de quatre ans après l'avoir quittée, Rousseau la simplifiait un peu. Pour y mettre une félicité parfaite, il la réduisait à des extases de solitaire dans une nature émouvante. Ce fut cela, sans doute, mais ce ne fut pas que cela. N'oublions point que cet ermite, qui se disait le cœur purifié de toutes les glorioles littéraires, entendait pourtant une dernière fois, — il le croyait, du moins, — demander à la littérature, et à l'argent qu'elle apporte avec elle, le suprême moyen de se libérer d'elle à tout jamais. Ce rêveur, qui s'est réfugié dans la forêt, n'a souvent, quoi qu'il en dise, que des yeux distraits pour « l'or des genêts et la pourpre des bruyères »; il achève en marchant la phrase qui n'avait pas trouvé son équilibre devant le papier; et parfois, s'il s'assied sous un arbre, c'est pour noter sur son carnet ce mot expressif qui le fuyait tout à l'heure et qui vient de s'offrir à lui[1]. Chez cet homme de la nature, l'homme de lettres continue à vivre ou plutôt à se survivre; et non pas seulement l'homme de lettres, mais le « philosophe ». Les œuvres qu'il a mises en chantier dès son arrivée à l'Ermitage sont encore des œuvres toutes « philosophiques », qu'il a conçues ou commencées à Paris, et qu'il continue de méditer ou de rédiger selon les recettes de Paris. L'une était cet « extrait » de l'abbé de

1. X, 305-307; Cf. *Confessions*, VIII, 80, 249.

Saint-Pierre qui lui avait été demandé par Mme Dupin, l'autre était ce grand traité des *Institutions politiques* dont il portait en lui le projet depuis son séjour à Venise; la troisième était un bréviaire de philosophie physiologique, qu'il laissera inachevé, et dont il ne nous reste même plus les ébauches : *La morale sensitive, ou Le matérialisme du sage*[1].

De ces trois ouvrages, le premier, dans l'intention de Rousseau, ne devait être qu'un pur travail de librairie; et, s'il lui a permis peut-être de revenir sur certaines idées qui lui étaient chères, ce fut une bonne fortune imprévue. Quant aux deux autres, dans la mesure où nous pouvons nous représenter ce qu'ils étaient alors, on peut dire qu'ils gardent en eux, très visible, l'influence de la « philosophie ». Une première version du *Contrat social*, qui paraît dater de cette époque, nous permet, je crois, de saisir en travail les incertitudes et les hésitations de sa pensée. Ce *Contrat* primitif, que ne termine pas encore le chapitre de la *Religion civile*, s'ouvre, au contraire, par un chapitre sur « la société générale du genre humain », qu'il a supprimé dans la rédaction définitive, et qui aurait formé, en effet, une assez étrange avenue à la cité religieuse d'où les athées seront bannis comme « insociables[2] ». Ces considérations

1. *Confessions*, VIII, 288-293.

2. *Contrat social* (IV, 8), III, 388. — Cf. le texte du *Contrat* primitif, à la suite de l'édition Dreyfus-Brisac [33], 243 et suiv. Sur sa date probable (1755-1757) et sur l'hypothèse insoutenable de M. Schinz, qui voudrait reculer la rédaction de ce premier texte jusqu'en 1753, cf. mes *Questions de chronologie rousseauiste* [635], 49-56. M. Schinz a eu le mérite de voir [627] que le chapitre « de la société générale du genre humain » avait un accent « philosophique » dont Rousseau s'est débarrassé plus tard avec ses amitiés encyclopédistes. Mais il a beaucoup exagéré la soi-disant « contradiction » qui aurait existé entre le dessein primitif du *Contrat* et les idées ultérieures de Rousseau. M. Beaulavon [630] le lui a bien montré; mais il aurait dû reconnaître à son tour, que, si ce chapitre d'introduction avait été supprimé par Rousseau de son texte définitif, c'est qu'il rendait vraiment un autre son que celui de la *Religion civile*, et qu'il témoignait, sur des questions essentielles, d'une hésitation et d'un flottement que ne connaissait plus l'auteur de la *Julie* et de l'*Émile*. La réplique de M. Schinz [83], XXI, 194-198, ne m'a pas paru modifier la position des deux contradicteurs.

préliminaires ne sont pas aussi strictement « encyclopédistes » qu'on a cru les voir; et Diderot, qui y est cité, n'y est pas toujours approuvé[1]; mais l'esprit qui les anime est bien d'un « philosophe ». Celui qui les a écrites se refuse à « amener la religion à l'aide de la morale, et à faire intervenir la volonté de Dieu pour lier la société des hommes ». Le pacte social, selon lui, n'a point d'autre fondement que le pacte social lui-même : « la terre entière, s'écrie-t-il, regorgerait de sang, et le genre humain périrait bientôt, si la philosophie et les lois ne retenaient les fureurs du fanatisme, et si la voix des hommes n'était plus forte que celle des dieux ». Ne faisons donc pas de la religion la garantie du lien social, « et rendons au philosophe l'examen d'une question que le théologien n'a jamais traitée qu'au préjudice du genre humain[2] ». Plus tard, sans doute, il ne reconnaîtra pas davantage la compétence du « théologien » sur ce point; mais l'auteur du *Contrat* définitif aurait eu, je crois, quelque scrupule à écarter Dieu délibérément de la morale sociale, alors qu'il couronnera sa politique par la religion, et fera de la croyance en Dieu la condition essentielle de la vie civique. Dans cette même introduction, le futur poète de la conscience semble encore lui refuser le magistère infaillible que lui conférera son Vicaire Savoyard : il accepte, pour récuser sa voix, l'objection des philosophes, qui ne voient en elle qu'une « habitude de juger et de sentir dans le sein de la société et selon ses lois ». Déjà pourtant, en transcrivant cette objection, on sent qu'il ne l'approuve pas, et que la timidité de sa philosophie l'empêche seule de s'en remettre au dictamen de « la voix intérieure ». Il n'ose pas avouer que « les notions du grand Être et de la loi naturelle sont innées dans tous les cœurs »; mais, pour son compte, « il le croit »; et, s'il barre cette parenthèse, c'est beaucoup

1. Cf. [33], 249-250, les objections qu'il fait au système de Diderot sur « la volonté générale » et [630], 593-595, les justes remarques de M. Beaulavon à ce sujet.

2. *Ier Contrat social*, I. 2 [33], 251-252.

plutôt une hésitation d'écrivain qu'un doute de croyant. Tout en paraissant céder à « l'orgueilleuse philosophie », il continue à la suspecter; et, sans vouloir placer la religion à la base de la société, il amorce déjà deux paragraphes sur l'utilité du « concours de la religion dans l'établissement civil[1] ». Rien n'est donc plus intéressant que le premier texte du *Contrat*, pour nous montrer les incertitudes, sinon les incohérences, de Rousseau à cette époque de transition, et pour nous faire sentir l'espèce de contradiction, sans doute encore inconsciente, où viennent se heurter l'homme dont la foi s'affermit et le « philosophe » qui ne sait comment adapter cette foi grandissante à sa « philosophie ».

Il nous est moins facile de parler avec précision de la *Morale sensitive*, puisque le texte en est perdu, et que, pour en juger, nous en sommes réduits à la brève analyse des *Confessions*[2]. Mais elle suffit, je crois, pour en connaître les directions et l'esprit. C'eût été, semble-t-il, un manuel d'hygiène morale, où l'auteur aurait cherché par quelles règles de vie physique, on pouvait « maintenir l'âme dans l'état le plus favorable à la vertu », « forcer l'économie animale à favoriser l'ordre moral, qu'elle trouble si souvent », à tout le moins préserver la volonté des contacts avilissants et des sollicitations anémiantes. Faut-il ajouter que ce petit ouvrage, dont le plan pourrait avoir été tracé par Cabanis, où la vertu aurait changé de tactique avec les saisons comme avec les climats, et qui aurait constitué, en quelque sorte, un calendrier médico-sentimental, ne comportait pas nécessairement un arrière-plan de matérialisme, comme peut-être l'ont cru certains amis de Jean-Jacques, qui n'en connaissaient que le titre? Mais il pouvait se prêter aussi à une interprétation fâcheuse. Dresser la liste, même en réduisant leur action au minimum, de toutes les influences où s'affirme la domination

1. *Ier Contrat social*, I, 2, II, 3 [33], 253, 251, 280, et mes remarques à ce sujet [635],55.
2. VIII, 292-293.

des choses sur l'âme humaine, c'est compromettre, ou du moins diminuer, la confiance de l'homme en sa liberté. Si l'on pose en principe « qu'un homme tenté résiste une fois parce qu'il est fort, et succombe une autre fois parce qu'il est faible », et que cette force ou cette faiblesse morales ne sont que les résultantes des conditions physiques où il s'est trouvé, qu'en agissant convenablement sur la machine humaine, on prépare des désirs qui préparent des volontés, on est moins à l'aise pour proclamer ensuite que « notre pire tourment, quand nous succombons, est de sentir que nous avons pu résister »; on est moins à l'aise pour inviter « la voix de l'âme à s'élever contre la loi du corps[1] ». L'auteur de la *Profession de foi* le sentira plus tard; mais il ne paraît pas apercevoir encore les conséquences théoriques de ses réflexions; il travaille en philosophe positif, sensualiste, à qui les hommes de l'*Encyclopédie* n'ont pas seulement donné le goût de l'expérience, mais ont appris à ne pas négliger le corps, à lui rendre dans la vie l'importance, et presque la prépondérance, qui lui est due. Il semble bien que, dans ce *Matérialisme du sage*, on eût encore retrouvé l'ami de Condillac et de Diderot.

Mais, tandis que l'homme de lettres continue à rester sous leur dépendance intellectuelle, ou, tout au moins, en vertu de la vitesse acquise, continue à penser suivant la méthode qu'il leur doit, l'homme purement homme est bien près de s'en affranchir dans ce qui a toujours été pour lui l'essentiel de la vie et qui va le devenir davantage. Nous arrivons, en effet, à la dernière étape de cette grande réforme que Jean-Jacques a entreprise entre les deux *Discours*, réforme qui, d'abord tout extérieure, s'intériorise de plus en plus, et cherche de plus en plus, dans une justification de principes, la sécurité définitive. Nous avons vu les premiers résultats de cette réforme : il nous reste à en admirer le suprême effort. Simplifier son costume et fronder les habitudes courtoises de Paris ne serait qu'un geste

1. *Profession de foi* [47], 167-169, 185.

d'ostentation, s'il ne prenait d'abord une valeur symbolique. Mais renoncer au bien-être, éviter les tentations, vivre pur et pauvre, consacrer toutes ses forces à une dure mission de justice et de vérité — cet austère programme ne semble se légitimer, en fin de compte, que si tout ne se borne pas « à l'usage de cette vie », et si l'on craint que « la jouissance des biens de ce monde » ne risque « d'exposer le sort éternel de notre âme [1] ». Dans la première réforme de Jean-Jacques, il y a déjà une foi religieuse impliquée, foi d'abord inconsciente, puis qui s'affirme peu à peu à travers les ironies ou les objections « philosophiques », mais qui se sent encore mal fondée en raison. Une protestation comme celle du dîner chez Mlle Quinault n'est qu'une protestation « d'ami », — le mot lui-même est de Rousseau [2] — « d'ami » qui ne veut pas lâchement trahir, devant des adversaires; les sentiments de son cœur; mais ce n'est pas une protestation de l'intelligence. Au contraire, cette intelligence résiste mal à toutes ces attaques; et, sans être convaincue, elle se sent ébranlée : « Je ne sais pas vous combattre, répondait-il toujours aux amis « philosophes » qui essayaient de faire sa conquête, mais je ne veux pas vous croire [3] ». Pourtant cette fin de non-recevoir laissait une inquiétude derrière elle : si vraiment ils avaient raison, s'il devait renoncer à la belle espérance qu'il ne voulait pas abandonner? Peut-être sa rentrée dans l'Église nationale avait-elle été préparée par un premier inventaire intellectuel, mais elle fut d'abord et surtout un geste civique. Davantage, nous l'avons vu, le séjour à Genève, les conversations ou lectures que ce séjour provoqua, durent amorcer des réflexions et des recherches; mais il est probable que la vie de Paris

1. *Rêveries*, IX, 342.
2. *Mémoires de Mme d'Épinay* [141], I, 380.
3. Lettre à Vernes du 18 février 1758, X, 180. Ce mot confirme les formules des *Rêveries*, IX, 341 : « ils ne m'avaient pas persuadé, mais ils m'avaient inquiété...; mon cœur leur répondait mieux que ma raison ».

empêchait cet examen de conscience d'être poussé jusqu'aux dernières racines : il s'arrêtait toujours à des conclusions provisoires, où les vieux préjugés s'abritaient derrière les raisons du cœur, et tournait court devant les vraies difficultés. La solitude de l'Ermitage, en rendant la question plus impérieuse, offrait aussi des loisirs pour y répondre, un grand silence intérieur où la conscience pouvait se reconnaître et écouter. Si proche de la nature, il semblait impossible de ne pas entendre sa voix.

« J'ai cru dans mon enfance par autorité; dans ma jeunesse, par sentiment; dans mon âge mûr, par raison », dira-t-il quelque douze ans plus tard[1]. Il ajoutait alors que « l'état de doute n'avait jamais été le sien »; et je crois qu'il disait vrai; il a pu connaître les inquiétudes de la recherche, les angoisses de l'incertitude, mais jamais cette torture affolante d'une âme qui sent craquer sous elle l'édifice de ses pensées, et qui se sent prise par le vertige du vide. Au moment même où il délibérait intellectuellement sur sa foi, son âme ne restait pas sans soutien; et il semble avoir passé de la foi par sentiment à la foi par raison, sans hiatus comme sans douleur. Nous verrons, d'ailleurs, que, dans cette « foi par raison », le sentiment n'est pas exclu : la façon seule dont le problème se posait devant lui l'invitait à y répondre avec toute son âme :

Me laisserai-je, se disait-il[2], éternellement ballotter par les sophismes des mieux disants, dont je ne suis pas même sûr que les opinions qu'ils prêchent, et qu'ils ont tant d'ardeur à faire adopter aux autres, soient bien les leurs à eux-mêmes? Leurs passions, qui gouvernent leur doctrine, leur intérêt de faire croire ceci ou cela, rendent impossible à pénétrer ce qu'ils croient eux-mêmes. Peut-on chercher de la bonne foi dans des chefs de parti? Leur philosophie est pour les autres; il m'en faudrait une pour moi. Cherchons-la de toutes mes forces, tandis qu'il est temps encore, afin d'avoir une règle fixe

1. Lettre à M. de Franquières, du 15 janvier 1769 [47], 515.
2. *Rêveries*, IX, 341.
3e promenade

de conduite pour le reste de mes jours. Me voilà dans la maturité de l'âge, dans toute la force de l'entendement; déjà je touche au déclin; si j'attends encore, je n'aurai plus, dans ma délibération tardive, l'usage de toutes mes forces; mes facultés intellectuelles auront déjà perdu de leur activité; je ferai moins bien ce que je puis faire aujourd'hui de mon mieux possible; saisissons ce moment favorable : il est l'époque de ma réforme externe et matérielle; qu'il soit aussi celle de ma réforme intellectuelle et morale. Fixons une bonne fois mes opinions, mes principes; et soyons, pour le reste de ma vie, ce que je trouverai devoir être après y avoir bien pensé.

C'est ainsi, du moins, que, vingt ans plus tard, Jean-Jacques reconstituait ses pensées d'alors; et cette reconstitution est très vraisemblable [1]. Les quelques pages des *Rêveries* où il nous a raconté cette crise décisive restent un document d'autobiographie intérieure dont on ne trouverait pas l'équivalent dans les *Confessions*. Elles nous font comprendre l'importance unique de cet inventaire, plusieurs fois interrompu, mais tenacement conduit à son terme. Si l'on songe que cette enquête philosophique et logique a été menée par une intelligence naturellement paresseuse et se dérobant à l'effort de la pensée, par celui qui avait écrit, pour l'avoir éprouvé au dedans de soi, que « l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé [2] » — on comprendra ce qu'il y eut de presque héroïque dans cette espèce d'assaut donné à la vérité. Il fallait, sans aucun doute, qu'il sentît que le tout de sa vie était engagé dans cette recherche, pour avoir pu se maintenir si longuement en état de tension intellectuelle. Il a raison : « pour la première fois de

1. On trouve, en effet, le même état d'esprit dans la *IIe Lettre à Sophie* [26], 142, où, pour « se délivrer du doute affreux » sur le sens et la valeur de la vie, il propose « de l'étendre, pour un temps, au delà de ses bornes naturelles,..., de porter au fond de son âme le flambeau de la vérité, d'*examiner une fois tout ce qu'on peut, tout ce qu'on croit, tout ce qu'on sent, et tout ce qu'on doit penser, sentir et croire*, pour être heureux autant que le permet la condition humaine ».
2. *Discours sur l'inégalité*, I, 87.

sa vie, il eut du courage[1] »; et c'est précisément ce courage conscient qui donne à la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* sa valeur morale, et, par endroits aussi, surtout dans la première rédaction, son allure de chant triomphal. A lire ces pages heureuses et fières, on sent que celui qui vient enfin de trouver la certitude a rudement bataillé pour la conquérir.

Donc, puisque les philosophes l'accablaient de questions et d'objections, il était décidé à les regarder en face. Il discuterait avec eux, et ferait défiler devant lui leurs arguments. Cette première révision fut troublante. C'était, nous dit-il, « un tel labyrinthe d'embarras, de difficultés, d'objections, de tortuosités, de ténèbres, que vingt fois il fut tenté de tout abandonner[2] ». Impression de scepticisme découragé, que nous retrouvons dans toutes les « professions de foi » où il a raconté la genèse de ses croyances, aussi bien dans celle du Vicaire Savoyard que dans les *Lettres à Sophie* ou dans l'*Allégorie sur la révélation*. « Las enfin de flotter avec tant de contention entre le doute et l'erreur, rebuté de partager son esprit entre des systèmes sans preuves et des objections sans réplique », se demandant ce qu'il devait faire, « lui, qui cherchait sincèrement la vérité parmi ces foules de savants qui tous prétendent l'avoir trouvée et se démentent mutuellement », comprenant surtout que ces beaux parleurs qui le harcèlent ne s'intéressent pas à la vérité, et travaillent bien plutôt pour la satisfaction de leur gloriole que pour le service du genre humain, — Jean-Jacques ne retirerait de son exploration à travers « cette épouvantable multitude de philosophes, dont le babil le confond », qu'un doute universel, si ce doute pouvait mettre son esprit à l'aise, et surtout en paix. Mais précisément, « sur les choses qu'il nous importe de connaître » et qu'il a soumises à son enquête, le doute est « un état trop violent » pour qu'on puisse y demeurer : il

1. *Rêveries*, IX, 342.
2. *Id.*, 341-342.

faut en sortir par une affirmation, car « nous aimons mieux nous tromper que de ne rien croire [1] ». C'est alors que, dans ce désarroi provisoire, une seule attitude se présente à l'esprit de Jean-Jacques comme légitime. Chercher une solution rationnelle du problème de la vie est impossible, puisque la raison, consultée par les philosophes, ne fournit que des réponses incohérentes et contradictoires; mais il reste quelque chose de possible : c'est de faire confirmer par la raison les vérités qu'elle ne sait pas découvrir [2], c'est de se fier à « la lumière intérieure », aux évidences du cœur, servies par un grand « amour de la vérité », et de soumettre à la raison leurs données primitives, non pour en faire la critique, mais pour tâcher de les justifier, pour en apercevoir les concordances et les liaisons, pour en faire un tout méthodique. En d'autres termes, il s'agira de faire « confirmer par la raison même la règle de se livrer au sentiment plus qu'à la raison [3] ».

Tel est ce long travail de construction et de restauration rationnelles sur des bases sentimentales que Jean-Jacques entreprit à l'Ermitage. La grande lettre qu'il écrivit à Voltaire en août 1756, quatre mois après son installation dans la petite maison de Mme d'Épinay, nous fournit un bon exemple de cette méthode, et nous permet d'assister sur le vif à l'une de ses méditations. Le *Poème sur le désastre de Lisbonne* lui avait précisément remis sous les yeux quelques-unes des objections traditionnelles, chères aux philosophes, pour bannir Dieu du gouvernement des choses humaines. Ces objections, il les analyse par le menu, les réfute une à une, s'aventure même dans des arguments tirés de l'astronomie ou de la physique mathématique, et se sent ainsi la raison en paix pour adhérer au dogme de la Providence. Mais cette longue dissertation,

1. *Allégorie sur la révélation*; *IIe* et *IIIe Lettres à Sophie* [26], 175, 147, 148; *Profession de foi* [47], 51, 57-59.
2. *Allégorie sur la révélation* [26], 175.
3. *Profession de foi* [47], 61, 69, 91.

presque technique par instants, est comme encadrée entre deux déclarations, qui en compromettent la valeur, et en font voir, je ne dis pas l'insincérité, mais le terme inévitable. « Cet optimisme, dit-il à Voltaire en commençant, cet optimisme que vous trouvez si cruel, me console pourtant. Le poème de Pope adoucit mes maux et me porte à la patience; le vôtre aigrit mes peines, m'excite aux murmures, et, m'ôtant tout, hors une espérance ébranlée, il me réduit au désespoir. Dans cette étrange opposition qui règne entre ce que vous prouvez et ce que j'éprouve, calmez la perplexité qui m'agite, et dites-moi qui s'abuse du sentiment ou de la raison ». On devine quelles seront la marche et la fin d'une discussion qui s'ouvre par de tels considérants. Et, du reste, lorsqu'elle est close, Jean-Jacques en tire la moralité par ce qu'il appelle un « aveu naïf ». « Ni le pour ni le contre ne me paraissent démontrés sur ce point par les seules lumières de la raison.... Les objections de part et d'autre sont toujours insolubles.... Et pourtant, je crois en Dieu tout aussi fortement que je crois une autre vérité, parce que croire et ne pas croire sont les choses du monde qui dépendent le moins de moi; que l'état de doute est un état trop violent pour mon âme; que, quand ma raison flotte, ma foi ne peut rester longtemps en suspens, et se détermine sans elle: qu'enfin mille sujets de préférence m'attirent du côté le plus consolant, et joignent le poids de l'espérance à l'équilibre de la raison[1] ».

Tous les autres problèmes que comporte le problème « du prix de la vie[2] » ont été traités par Jean-Jacques selon la même dialectique. Dans le fond, il sait où il va et ce qu'il trouvera au terme de son enquête; mais il est tout réconforté en découvrant des raisons qui justifient son sentiment, en se rendant compte que ce système si « consolant », auquel tout son passé et tout son cœur le rattachent,

1. Lettre du 18 août 1756, X, 123, 130-131.
2. *Profession de foi* [47], 33.

est en même temps le plus cohérent. La première rédaction du *Vicaire Savoyard* nous a conservé ces cris de joie du croyant, lorsque, à la fin de chaque discussion, il se sent installé de nouveau dans une certitude capitale, et qu'il a fixé pour toujours un des articles de son credo. Les phrases plus spontanées du brouillon, où l'inquiétude de la recherche et l'allégresse de la victoire se manifestent plus ingénûment, mettent davantage en valeur l'importance du drame intime qui se joue derrière le discours du Vicaire; et, pour employer précisément une formule que les manuscrits nous ont conservée, ils nous font sentir que ce qui est ici en question pour Jean-Jacques, c'est « le repos, l'espoir et la consolation de sa vie [1] ». Aussi quel accent de triomphe, quand la certitude est enfin conquise! « Voyez, s'écriait-il, quelles grandes découvertes j'ai faites!... Voyez que d'importantes conséquences suivent ma première découverte [2] »! Tout ce lyrisme a disparu des rédactions suivantes; mais ce qui en reste, même dans les manuscrits, ne traduit que bien faiblement l'espèce d'ivresse qui exaltait Jean-Jacques, quand, par la voie nue du raisonnement, il cheminait, de certitude en certitude, vers cette vérité consolante, déjà pressentie par son cœur, et qu'arrivé au terme de son pèlerinage, il pouvait enfin congédier la « philosophie » et les « philosophes », pour s'abandonner aux seuls sentiments de son âme : « Vérité sainte, s'écriait-il, tous ces vains discours, faits pour briller aux yeux d'autrui, ne mènent point à ton sanctuaire auguste! Il ne faut point t'aller chercher si loin; tu n'es point au bout des arguments et des syllogismes. Ton temple est le cœur de l'homme juste [3] ». Encore une invocation que Jean-Jacques a supprimée, mais qui nous permet de replacer dans la vie, et dans la vie émouvante, ce grand inventaire intellectuel qui devait aboutir à la *Profession de foi*.

1. *Profession de foi* [47], 58.
2. *Id.*, 184, 204.
3. *Id.*, 238-240.

En même temps que, pas à pas, dans la solitude de l'Ermitage et dans le recueillement de son esprit, il consolidait une à une les grandes vérités qui avaient été jusqu'alors le soutien de sa pensée et qui devenaient de plus en plus la règle de ses devoirs, un autre travail, plus proprement religieux se faisait en lui. Dans cette âme, façonnée par des pasteurs et par des prêtres, la piété pour le christianisme, sinon la foi, restait toujours vivace. Elle se liait pour lui à ses heureuses années de jeunesse, qui se présentaient de plus en plus, dans ses souvenirs reculés, comme une époque d'innocence, de vie champêtre et affranchie. Le retour au culte de l'Évangile n'était donc qu'un aspect du retour à la nature, et devenait, à sa manière, comme une protestation contre la vie de Paris. Du reste, il n'avait pas attendu, on se le rappelle, d'avoir quitté Paris, pour affirmer en public que toutes les diatribes des « philosophes » ne l'empêchaient point d'être séduit par « la beauté ravissante de l'Évangile[1] ». Nous avons vu que l'*Essai sur l'origine des langues* révélait aussi une imagination familiarisée avec l'épopée biblique et qui s'y complaisait. Dans une *Lettre sur la vertu*, qui doit très vraisemblablement appartenir aux années 1755-1756, il répondait à une personne qui lui demandait une définition de « la vertu », que la question était depuis longtemps « résolue » : « Ouvrez Platon, disait-il, Cicéron, Plutarque, Épictète, Antonin.... Faites mieux encore : étudiez la vie et les discours du juste, et méditez l'Évangile[2] ». C'est ce qu'il faisait lui-même. Depuis plusieurs années, « il s'était appliqué à la lecture de la Bible et surtout de l'Évangile »; il avait su y apprendre à « mépriser les basses et sottes interprétations que donnaient à Jésus-Christ les gens les moins dignes de l'entendre[3] ». La solitude achèvera ce retour à l'Évangile. Dans cette nausée de lecture qui va

1. *Réponse au roi de Pologne*, I, 40-41.
2. [26], 133.
3. *Confessions*, VIII, 279.

l'envahir [1], l'Évangile sera seul excepté : « quand tous les autres livres l'ennuient, il reprend toujours celui-là avec un nouveau plaisir »; les consolations humaines peuvent lui manquer, jamais il ne recourra vainement aux consolations évangéliques [2]. Maintenant qu'il est seul et qu'il n'y a plus pour lui de vie mondaine, le soir, au retour de la forêt, s'il a terminé sa tâche de copiste, il revient à sa Bible, et l'emporte avec lui dans son lit, en attendant l'heure du sommeil. C'est par elle qu'il clôt sa journée; c'est à elle qu'il demande des images pour alimenter les rêves de ses nuits : « je l'ai lue entière, nous dit-il, au moins cinq et six fois de suite de cette façon [3] ». Avait-il déjà l'habitude, comme il l'aura plus tard, d'en faire des extraits et d'en noter les plus « beaux » passages [4]? Je ne sais, mais déjà cette terre des prophètes et des psalmistes est pour lui une terre de songes, où il aime s'évader. Quand arrivera la catastrophe de juin 1762, pour fuir l'atroce réalité, c'est dans les paysages bibliques que son imagination ira chercher un divertissement; et il écrira, sur le mode du pieux Gessner, qu'il fut un des premiers à chérir en France, la naïve et antique idylle du *Lévite d'Éphraïm* [5].

Je crois trouver un témoin de cette tendresse ravivée pour l'Écriture dans ce *Fragment allégorique sur la révélation*, dont nous aurons bientôt à chercher le sens véritable, mais qu'il convient de retenir ici pour son accent. J'ai dit ailleurs [6] les raisons qui me faisaient attribuer au séjour de l'Ermitage ce morceau, à première vue, si énigmatique et si étranger aux préoccupations contemporaines. Nous verrons plus loin qu'il n'apporte pas, sans doute, l'intégral

1. Lettre à Mme d'Épinay, de 1756, X, 114-115.
2. Lettre à Vernes, du 25 mars 1758, X, 187.
3. *Confessions*, IX, 27.
4. Cf., dans un de ses cahiers de brouillons [6], 41ro.
5. *Confessions*, IX, 31-32; lettre à M. Huber, du 24 décembre 1761. X, 296.
6. *Questions de chronologie rousseauiste* [635], 56 61.

acte de foi qu'on a cru y découvrir; il nous montre, du moins, l'accueil que réservait alors à l'Évangile ce cœur aimant et douloureux. C'était un accueil ému, sinon dévot. Dans ce livre « sublime, où la simplicité s'alliait à la grandeur », dans ce livre « doux et pourtant profond », Jean-Jacques trouvait, pour le séduire, une vertu exquise, parée de « traits touchants et de couleurs aimables », des « fables[1] » d'une familiarité charmante, « des entretiens pleins de justesse et de profondeur », où toutes les âmes pouvaient se « nourrir », « du lait pour les enfants, et du pain pour les hommes », même pour les hommes de « génie ». Jamais il ne quittait ce livre « sans être attendri, et sans aimer mieux ses devoirs et le bonheur d'autrui ». Ainsi s'accumulaient en lui ces impressions de grâce séductrice et surhumaine, qui aboutiront bientôt au cantique du Vicaire sur la « beauté de l'Évangile ». Plus il se familiarisait avec Jésus, moins il comprenait qu'un esprit de bonne foi pût le mettre en parallèle avec qui que ce fût, fût-ce avec « saint Socrate[2] »; et, sans savoir encore quelle foi il avait en ce Jésus, il se sentait devant lui « pénétré d'une émotion vive et délicieuse qui n'avait sa source dans aucun sentiment connu des hommes[3] ».

Au milieu de ce renouvellement intérieur, de cette grande sérénité, que lui donnaient à la fois les certitudes rationnelles enfin conquises et l'espèce de sentiment fraternel qui l'unissait au Jésus de l'Évangile, il se sentait pleinement heureux. La nature l'aidait à voir plus clair au dedans de lui, à y retrouver la religion avec ses douceurs; et, en même temps, la religion l'aidait à mieux jouir de la nature, à la sentir toute pleine de ce grand Être qui lui parlait au profond de l'âme. Dans cet

1. C'est le terme même qu'on peut lire sur le brouillon original [4], 6 v°.

2. On connait le « Sancte Socrates, ora pro nobis » d'Erasme, que les « philosophes » répétaient si volontiers : cf. mes notes à la *Profession de foi* [47], 407.

3. *Allégorie sur la révélation* [26], 184-185.

équilibre parfait entre les choses et lui, il éprouvait plus fortement et plus suavement ce qu'il avait déjà ressenti : la bonté naturelle de l'homme; et son imagination, libérée, purifiée, excitée par la solitude, lui refaisait au dedans de lui un âge d'or.

II

Entre cette vie de délectation intérieure et la vie fiévreuse de dispersion livresque ou mondaine, qui restait celle de ses amis « philosophes », le fossé se creusait chaque jour davantage. Une amitié nouvelle eût été désormais impossible; mais les vieilles amitiés pourraient-elles même subsister? Jean-Jacques avait senti très vite, à peine installé à l'Ermitage, que Grimm et Diderot ne comprendraient pas son rêve de solitaire, et le traiteraient en transfuge. Dès le 12 août 1756, il écrivait à Mme d'Épinay une lettre un peu inquiète, où, après avoir « savouré les beautés de son habitation et les charmes de son entière liberté », il déclarait qu'une seule chose manquait à sa félicité : les plaisirs de l'amitié. Il comptait peut-être sur le crédit de Mme d'Épinay pour lui ramener quelquefois les compagnons très chers de sa vie passée; mais déjà, tout en les réclamant, il avait comme le pressentiment qu'ils étaient perdus pour lui, et, d'un mot, qui voulait être badin, mais où l'appréhension se dissimulait à peine, il disait : « mon ancien ami Diderot », « mon ancien ami Grimm[1] ». Quand le dur effort de réflexion eut restauré au dedans de lui les grandes vérités « consolantes », et qu'il se fut tourné vers Dieu, disons même vers Jésus, avec une âme plus « attendrie », il sentit bien que cet « attendrissement », qui le rapprochait de l'Évangile, l'éloignait de la « philosophie »; mais ses amitiés étaient trop anciennes, trop nécessaires

1. X, 116.

encore à sa tendresse, pour qu'il pût se représenter la vie sans elles : il voulait ne point retirer son cœur à ceux qui l'avaient reçu et fermer les yeux sur l'inévitable différend qui allait les séparer.

Dans le brouillon de sa grande lettre à Voltaire, en prenant leur défense contre des ennemis fictifs, je me demande si ce n'était pas lui-même qu'il essayait de persuader. « J'ai, disait-il, des amis respectables, qu'on accuse de scepticisme en matière de religion. Quant à moi, je m'abstiens à leur égard d'un examen téméraire, qui n'intéresse ni la société, puisqu'ils sont honnêtes gens, ni eux-mêmes, s'ils sont de bonne foi ». Il ajoutait qu'il ne voulait, comme Dieu, « les juger que sur leur cœur et non sur leur raison ». Pour lui, sans doute, il croyait en Dieu; mais, chez ses amis incrédules, « un cœur droit rachetait en eux une erreur involontaire ». Continuant à s'échauffer, il déclarait préférer leur infidélité vertueuse à « une foi morte, sans les œuvres »; et il terminait ce plaidoyer imprévu en s'emportant contre les « cafards », qui réclamaient pour les « philosophes » les persécutions des gouvernements. « Je suis bien surpris, disait-il, qu'on tolère depuis si longtemps en certaines gens cette infâme et sainte coutume d'accuser d'impiété les philosophes qu'ils n'ont pu convaincre d'erreur, et de persécuter l'auteur dont ils ne peuvent réfuter l'ouvrage[1] ».

Toute cette curieuse apologie des « philosophes » a disparu de la rédaction définitive. Jean-Jacques n'aurait-il pas senti que cette indignation un peu factice[2] ne traduisait pas exactement ses impressions personnelles? et ne souffrait-il pas déjà de voir entre eux et lui tomber la herse religieuse? De l'autre côté, où l'on ignorait peut-être encore le travail secret qui se faisait à l'Ermitage, on

1. Brouillon de la lettre du 18 août 1756 [12 C], 5vo. Je ne donne que le dernier état du texte.

2. Par un contraste piquant, le morceau qu'on vient de lire précède immédiatement, dans le brouillon, le projet de « profession de foi civile ».

en savait assez pour tout craindre. Le seul fait de vivre au coin d'un bois, dans une petite maison solitaire, d'y vivre et de s'y trouver bien, d'y vivre et de déclarer qu'on y vivra toujours, avait de quoi déconcerter et irriter « ces Messieurs ». Pour Grimm et D'Holbach, pour Grimm surtout, parisien passionné, comme on ne l'est que quand on n'est pas de Paris, vivre hors de Paris, c'était, par excellence, commettre le péché contre les « lumières [1] ». Diderot, ami despotique, pour qui Jean-Jacques avait été jusque-là une manière de disciple, ne voyait pas sans dépit cette vigoureuse intelligence lui échapper. A tous, ce solitaire sylvestre, qui vendait ses livres et prétendait se nourrir de sa propre substance, apparaissait comme un paradoxe et un reproche vivants. Ils ne savaient encore s'ils devaient s'en irriter ou s'en scandaliser davantage. Leurs lettres traduisent ce malaise et cette hésitation. Quand ils virent approcher l'hiver sans voir revenir Jean-Jacques, tous ces hommes, qui étaient pourtant ses cadets, lui écrivirent comme à un grand enfant, qu'on essaie de ramener au bon sens par des plaisanteries. « Portez-vous bien, munissez-vous contre le froid dans votre guérite militaire et philosophique », lui écrivait le jeune Deleyre, brave garçon peu subtil, et l'un de ses plus chauds admirateurs, mais qui subissait facilement l'influence de Diderot et des écrivains du *Journal encyclopédique* [2]. Son ironie n'était qu'un écho. La boutade, que Rousseau gratifiera plus tard de « plaisanterie amère ». était, d'ailleurs, inoffensive, et n'aurait pas troublé un sage plus rassis. Mais tout autre se fût regimbé devant l'affront public que lui réservait Diderot. Dans les derniers jours de 1756, Jean-Jacques recevait de son ami l'hommage du *Fils naturel*. Dans cette

1. Sur cet état d'esprit et sur « la sainte ligue » des « amis » de Rousseau, cf. les récits de Dusaulx [490], 27-29, et de Cerutti (Décembre 1789) [65], 1568, qui ne se rapportent pas précisément à ces années de l'Ermitage, mais qui aident à les comprendre.

2. Lettre du 13 octobre 1756 [27], I, 149; Recueil épistolaire de Rousseau [14], 116; *Confessions*, VIII, 304 et 307.

pièce « vertueuse », une femme qui avait des « mœurs » disait à un jeune homme : « J'en appelle à votre cœur, interrogez-le; et il vous dira que l'homme de bien est dans la société, et qu'il n'y a que le méchant qui soit seul ». Jean-Jacques se sentit non seulement atteint, mais visé; et il n'avait pas tort. Nul doute que Diderot eût songé à lui en formulant « cette dure sentence ». Sa réponse aux plaintes de Jean-Jacques le montre assez : « Vous n'êtes pas de mon avis sur les ermites, lui écrivait-il. Dites-en tant de bien qu'il vous plaira; vous serez le seul au monde dont j'en penserai; encore y aurait-il à dire là-dessus, si l'on pouvait vous parler sans vous fâcher... Adieu, le citoyen; c'est pourtant un citoyen bien singulier qu'un ermite [1] ». Tout le reste de la lettre, comme la lettre suivante, abonde en insinuations agressives, qui auraient exaspéré une âme moins ombrageuse que celle de Rousseau. Il y avait là une inquisition intolérable, qu'aucune amitié ne pouvait justifier, et qui laissait deviner, entre les deux hommes, une hostilité ou, du moins, une opposition grandissante. Derrière les petits griefs qui s'échangeaient, c'étaient deux conceptions de la vie qui se trouvaient aux prises.

Mais, pour venir à bout d'une amitié si ancienne, qui avait été si douce à tous deux, et dont les souvenirs ne pouvaient se chasser en un jour, des raisons intellectuelles et morales, si décisives qu'elles fussent, ne suffisaient pas à justifier une rupture, d'autant plus que les causes religieuses du conflit étaient encore latentes, plutôt pressenties que formulées. A cette amitié, qui avait été d'abord une amitié sentimentale, et qui avait donné satisfaction aux besoins du cœur, c'étaient des griefs sentimentaux qui, seuls, pouvaient occasionner la rupture, sinon la rendre définitive.

1. *Fils naturel*, IV, 3 [301], 66; *Confessions*, VIII, 327; lettres de Rousseau et de Diderot (janvier 1757), X, 138-139 [27], I, 272-275; *Émile*, II, 73; *Profession de foi* [47], 251 et note 1.

On les connaît, ce qui ne veut pas dire qu'on puisse encore les juger. Pour pouvoir répartir équitablement, dans cette aventure, les torts et les responsabilités de chacun, il faudrait un récit minutieux, jour par jour et presque heure par heure; il faudrait surtout un historien, peut-être introuvable, dont la sérénité surpassât encore la finesse et l'exactitude[1]. Mais ici les faits tout bruts nous suffisent, si, par eux, nous pouvons comprendre la genèse des sentiments qui ont achevé de mûrir la pensée de Rousseau et d'émanciper son cœur. Ce drame de l'Ermitage paraît en impliquer deux, qui ont chacun leur point de départ et leur dénouement particulier, mais qui, matériellement, se pénètrent de place en place, et qui, moralement, spirituellement, n'en font qu'un. Dans la double rupture de Jean-Jacques avec Mme d'Épinay et Mme d'Houdetot, ce sont les mêmes acteurs qui jouent les grands rôles : ils ne disent pas les mêmes paroles, mais ils parlent sur le même ton. C'est un même levain qui fait fermenter les passions de chacun : et ce levain, c'est l'âme de Jean-Jacques.

La solitude bucolique de l'Ermitage : cette espèce de trouble exaltant où la mélancolie de l'automne, puis les appels printaniers, peuvent jeter une chair frémissante et inquiète; l'inévitable revanche que devait amener chez lui cette vie oisive, reployée et détendue, après une vie trop intellectuelle, trop mondaine, où il avait pu soulager ses sens, mais non son cœur; cette tristesse ardente, plus ardente peut-être que triste, qui ne laisse pas d'enfiévrer un homme de quarante-cinq ans, lorsqu'il voit la vieillesse se lever sur son âme encore jeune de désirs, et qu'il se refuse à en accepter l'humiliation, sans avoir, une fois au moins, senti couler au dedans de lui la plénitude de la sève humaine; — toutes ces émotions convergentes empor-

1. L'étude de M. Eugène Ritter sur *Rousseau et Mme d'Houdetot* [84], II, 1-108, peut offrir comme le canevas de ce récit qui nous manque. C'est là, du moins, que se trouve actuellement l'exposé le plus impartial, à mon avis, de toute cette affaire.

tèrent ce poète dans une effervescence sentimentale, où le souvenir de ses anciennes et insatisfaites amours mit une flamme nouvelle. Thérèse, âme épaisse et frivole dans un corps qui restait jeune, ne pouvait plus satisfaire ce besoin d'amour, qui s'épurait en s'enfiévrant. La vieille mère Levasseur, qui ne lâchait point sa fille d'un pas, suffisait, du reste, par sa présence importune, à faire évanouir l'idylle, et rejetait Rousseau en plein rêve. Il se le faisait beau et délicieux à souhait. Dans « le monde enchanté » que lui ouvrait son imagination impatiente, ce « berger extravagant se voyait entouré d'un sérail de houris », aussi tendres que faciles, et « s'enivrait à torrents des plus délicieux sentiments qui jamais soient entrés dans un cœur d'homme [1] ».

C'est parmi ces jours d'ivresse que Mme d'Houdetot vint offrir à ces sentiments, qui seraient demeurés, sans elle, chimériques et stériles, un point de concentration, et presque une réalité. Cette femme de trente ans, d'une laideur un peu gauche, mais vive et gracieuse, d'une bonté facile, mais sans élan, qui faisait bonnement et mollement, à tous ceux qui le désiraient, l'aumône de sa douceur et de son charme, ne sut pas les refuser à Jean-Jacques. Saint-Lambert, qui l'aimait, et pour qui elle gardait jalousement une fidélité conjugale que M. d'Houdetot n'avait pas su mériter, Saint-Lambert, quoique loin d'elle, continuait à remplir son cœur. Mais, en attendant que l'armée lui rendît son amant, elle écoutait volontiers la chanson amoureuse de Jean-Jacques, sans paraître penser, et sans penser peut-être, que cette chanson s'adressait à elle, tant son amour était fixé, et fixé au loin. « Nous étions ivres d'amour l'un et l'autre, écrit très justement Rousseau [2], elle pour son amant, moi pour elle ». Il était donc à ses côtés comme un musicien, qui supplée pour nous à la

1. Cf. le développement de ces indications dans les *Confessions*, VIII, 296-298, 304-307.
2. *Id.*, VIII, 318.

réalité absente, et qui fait courir dans nos cœurs le frisson délicieux que nous refuserait le présent. Jean-Jacques sentait bien, d'ailleurs, que c'était là son rôle, et il s'arrêtait tout frémissant aux premières caresses. Le baiser, qui commençait leurs entrevues, suffisait à le bouleverser, à le mettre dans cet état de lyrisme amoureux, réclamé par son génie. Pour elle, troublée mais confiante, elle écoutait avec ravissement cette musique inconnue, qui ravivait en elle tout son amour de l'amant lointain.

Dangereuse, quoique innocente, mais d'une innocence équivoque, cette idylle paradoxale n'avait point de peine à se faire suspecter. Elle irritait, en l'indignant, Mme d'Épinay, qui voyait diminuer au profit de sa belle-sœur, une amitié qu'elle avait crue souveraine. Elle stimulait la jalousie, toujours en éveil, de Thérèse, inquiétait Saint-Lambert dans sa sécurité, exaspérait la curiosité inquisitoriale de Diderot, provoquait les railleries goguenardes du Baron, qui se gaussait lourdement de ce Céladon insoupçonné, offrait surtout à Grimm la tentation trop séduisante de faire enfin cesser avec la dame de la Chevrette un partage qui l'avait dépité si fort. Tous ces intérêts et ces sentiments mêlés se coalisèrent, sans peut-être se l'avouer. S'il n'y eut pas de « complot holbachique », au sens où l'a pris Jean-Jacques, il y eut un accord instinctif pour lui faire expier son imprudent besoin d'indépendance. On voulait à toute force qu'il pliât la tête sous le joug social. On voulait avoir la satisfaction de dompter cet insoumis. Le départ de Mme d'Épinay pour Genève précipita la catastrophe. Allait-elle y soigner une maladie véritable ou y dissimuler une grossesse à laquelle le sieur Grimm n'aurait pas été étranger? Cette seconde hypothèse, qui n'en est même pas une pour Rousseau, ne doit pas être repoussée sans examen [1]. On décida que Jean-Jacques devait

1. Le marquis de Girardin y voit la véritable « origine de la querelle », et le dit à l'abbé Brizard dans une conversation du 8 août 1783 : cf. les notes de ce dernier [130], 179.

accompagner sa bienfaitrice; Diderot, mentor infatigable, écrivit à son ami une lettre irritante, dont la fausse sensibilité dénonce le cabotin. Jean-Jacques, bien décidé, je le comprends, à sauvegarder sa liberté, fût-ce aux dépens d'une ingratitude apparente, refusa de jouer auprès d'une femme, et surtout d'une femme amie, un rôle qu'il jugeait ridicule ou odieux. Grimm, dont ce refus déjouait peut-être la tactique, espérant sans doute, par une initiative brutale, expulser pour toujours de la société, où il s'était organisé une vie confortable, « le petit cuistre » perturbateur, écrivit à son ancien chaperon, à celui qui l'avait introduit chez Diderot comme chez Mme d'Épinay, une lettre cinglante et méprisante. Mme d'Épinay congédia, par un billet très sec, son locataire et ami. En plein hiver, le 15 décembre 1757, Jean-Jacques quittait l'Ermitage, et s'installait non loin de là, à Mont-Louis. Entre temps, Diderot, qui paraissait s'être réconcilié avec lui, était venu le consoler à l'Ermitage. Jean-Jacques, prompt à s'attendrir, avait soulagé son cœur près du sien comme aux jours de leur plus sûre intimité, et lui avait conté, dans le plus complaisant détail, ses amours avec Sophie. Mais Diderot, bavard important, plutôt que perfide, avait jasé; peu après, tout Paris connaissait l'aventure et l'amplifiait. Mme d'Houdetot, compromise publiquement, et Saint-Lambert offensé décidaient de rompre tout commerce avec l'homme qui n'avait pas su les respecter. Pour lui, dans tout l'émoi d'une stupeur indignée, il se retournait contre celui qu'il appelait le « traître », et décidait de rendre sa protestation publique. Le 2 mars 1758, il écrivait à Diderot sa dernière lettre. C'était un suprême appel à son cœur, à sa bonne foi, à tout le passé d'une affection qui leur avait fait des années si heureuses. Nulle réponse ne venant, le 20 du même mois, il signait cette préface de la *Lettre à D'Alembert* qui donnait un congé irrévocable à « l'Aristarque » et à « l'ami ». Quand, quelques mois plus tard, le congé sera devenu public, la crise sera définitivement close. Elle avait commencé pour lui, sous des

bosquets, dans des ivresses délicieuses; elle s'achevait dans une solitude qui n'était plus volontaire, dans des sursauts de révolte, dans l'angoisse et l'horreur de la « trahison »; elle le laissait épuisé d'amour, de souffrance, d'indignation, sans consolateur, sans amitiés, comme un nouveau Job [1].

Car c'est là ce qu'il ne faut pas oublier : dans cette liquidation du drame de l'Ermitage, il n'y a que Jean-Jacques qui reste seul. La vie de salon, les voyages, le travail quotidien, les exigences du service, le tumulte bienfaisant de Paris ont vite cicatrisé les blessures des autres. Après un instant de trouble, chacun a retrouvé son partenaire habituel; et la réconciliation collective s'est faite aux dépens du « méchant ». Mais à Jean-Jacques, qui vient de perdre amour et amitiés, il ne reste que sa détresse et son abandon. Saint-Lambert lui écrivait avant la catastrophe finale : « Permettez-moi de vous le dire: vous êtes le plus fou de tous, mais vous êtes le moins coupable [2] ». C'est encore, semble-t-il, le jugement qu'on serait tenté de prononcer au terme de cette aventure; mais, sans savoir s'il fut vraiment « le moins coupable », nous pouvons assurer qu'il fut le plus malheureux.

III

De ce malheur, il est vrai, son génie allait profiter. Tous ces orages amassés autour de lui avaient, en quelque sorte, par leur atmosphère brûlante, hâté son dernier épanouissement. Jamais peut-être, il ne fut plus fécond, plus riche d'images et de pensées, que durant cette année 1757, qui lui prodigua les ivresses et les meurtrissures. Ce ne fut pas seulement la *Julie* qui bénéficia de

1. Je crois inutile de rappeler ici tous les textes des *Confessions* ou de la *Correspondance* qui soutiennent ce très rapide résumé. Ces textes sont trop connus, et, d'ailleurs, on les trouvera réunis pour la plupart dans l'étude citée de M. Eugène Ritter [84], II, 1-108.

2. Lettre du 21 novembre 1757 [27], I, 419.

tous ces émois, et qui fut comme le prolongement spirituel de ses amours interrompues. L'œuvre de consolidation religieuse et morale que nous avons vu se préparer à l'Ermitage, fut favorisée par la douleur. Quand les premières tristesses commencèrent à l'assaillir, il en chercha l'oubli dans les « sublimes contemplations » qui peuvent occuper l'âme et lui faire pressentir le vrai bonheur par delà les amertumes de chaque jour [1]; « il fit de la morale [2] »; il écrivit pour Sophie des lettres de direction, où, d'une plume apaisée, prenant pour confidente celle qui avait été durant quelques mois l'excitatrice de son génie, il lui disait comment il se représentait la vie, comment on pouvait la faire bonne et profitable. Puis, quand l'amitié lassée de Mme d'Houdetot eût ralenti son élan, il laissa là ses *Lettres* inachevées [3]. En quête d'un confident plus passionné, il se dédoubla lui-même, pour pouvoir mieux s'écouter. « Dans le sein » de ce disciple idéal, il « épancha tous les sentiments de son cœur », et lui « exposa tout ce qu'il pensait sur le sort de l'homme et sur le vrai prix de la vie [4] ». Une première rédaction de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, plus courte et moins combative que le texte définitif, rédaction que nous possédons encore, me paraît précisément appartenir à cette période, des derniers mois de 1757 aux premiers de 1758 [5]. Elle est le point de convergence de toutes ses méditations antérieures.

Mais, pour Jean-Jacques, chez qui les plus fortes émotions ne développent pas immédiatement leurs conséquences profondes, la tragique aventure de l'Ermitage va rester longtemps un ferment intérieur; et le mouvement naturel de cette âme, qui l'entraînait de plus en plus vers la religion, ne s'achèvera pas brutalement sous le coup.

1. Cf. *Profession de foi* [47], 290, 293.
2. Lettre à Mme d'Houdetot, du 31 octobre 1757 [36], 157.
3. Cf. mon *Introduction* à la *Profession de foi* [47] p. XVII-XVIII et notes.
4. *Profession de foi* [47], 33.
5. Cf. mon *Introduction* à la *Profession de foi* [47], p. XXXV-XXXVII.

Nous allons assister maintenant à son accélération progressive.

« J'ai de la religion, mon ami », écrivait-il à Jacob Vernes, au moment même où il allait rompre avec Diderot, où tout s'effondrait autour de lui, où « son âme était épuisée de douleurs et d'ennuis » : « j'ai de la religion, et bien m'en prend ; je ne crois pas qu'homme au monde en ait autant besoin que moi [1] ». La préface de la *Lettre à D'Alembert* demande l'indulgence du lecteur pour un écrivain que la maladie a fait descendre « au-dessous de lui-même », et qui « a perdu son ressort à force de souffrir [2] ». Ne prenons pas ces aveux pour de simples artifices littéraires : l'amour enfiévré, la lutte contre la calomnie, la stupeur de l'humiliation, toutes les secousses de cette rude année avaient usé sa machine ; une immense détresse physique achevait la détresse morale où il sentait sombrer son cœur. Si, comme le disait Pascal, « la maladie est l'état naturel des chrétiens [3] », Jean-Jacques était alors assez « malade » pour redevenir pleinement « chrétien ». Toutes les maximes qui sont dominantes dans la conception chrétienne de la vie trouvent un accueil plus facile chez un homme qui se sent misérable, sans force, sans appui, et qui a besoin d'une grande espérance pour ne pas perdre courage. Jean-Jacques ne repoussa pas la douleur purifiante qui l'appelait vers les sommets : « Il me semble, écrira-t-il quelques jours plus tard à la marquise de Créqui, que je n'ai vécu moi-même que depuis que je suis demi-mort [4] », ce qui signifie, si je ne me trompe, que la souffrance lui apporta une consolation : celle des hautes pensées qui prolongent la vie par l'espoir, et qui révèlent, derrière une vie précaire, la permanence et la vérité de la vie spirituelle. Une lettre de Deleyre me paraît ici un

1. Lettres à Vernes, du 18 février, à Mme d'Houdetot, de janvier 1758, X, 178, 180.
2. I, 180-181.
3. *Vie de M. Pascal*, par Mme Périer [115 bis], I, 109.
4. Lettre du 15 janvier 1759, X, 202.

précieux témoin. Elle est écrite après un pèlerinage à Mont-Louis, le 28 février 1758 : « Je suis parti consterné de votre situation, cher concitoyen d'un monde, hélas! où l'on vous traite bien mal. David fit les psaumes de la pénitence dans un état de maladie comme vous, et je puis vous le proposer pour exemple, puisque vous lisez la Bible [1] ». Pour une fois, Deleyre a bien compris Jean-Jacques. Ce persécuté, qui se croit abandonné de toute la terre, mais qui ne veut pas désespérer, retrouve, à sa façon, l'état d'âme du psalmiste. Nous le verrons bientôt, dans la *Profession de foi*, citer un verset du psautier national. C'est que, sans doute, il le reprend alors sur sa table, le feuillette aux heures d'angoisse, ou, si, comme on peut l'admettre, il le sait encore par cœur, il s'en redit à lui-même les affirmations les plus confiantes, les appels les plus consolants :

Non pas pour moi, non pas pour moi, Seigneur,
Mais pour ton nom, mais pour ton propre honneur,
O Dieu, fais-moi revivre [2] !

fais-moi rendre justice, manifeste mon innocence; ne me laisse point accabler par les calomniateurs,

Ces méchants, dont la noire envie
Fait des complots contre ma vie.
. . . .
Tous m'ont fait le mal qu'ils ont pu;
A haute voix ils m'ont blâmé,
Et par leurs chansons diffamé.
. . . .
De ces lions, délivre-moi,
Faible et seul, n'espérant qu'en toi.
. . . .
Je regardais d'un œil jaloux
L'état tranquille de ces fous,
De ces méchants, qui, dans les vices,
Trouvent leurs plus chers délices.
. . . .

1. [27], I, 171.
2. *Profession de foi* [47], 213 et note 2.

Pour parure et pour ornement,
Autour de leur col gros et fier,
Ils ont l'orgueil comme un collier,
La malice est leur vêtement.

. . . .

Leur bouche ose bien, jusqu'au ciel,
Porter son venin et son fiel,
Et leur langue, légère et vaine,
Par tout le monde se promène.
Cependant le juste en souci
Est comme noyé dans ses pleurs,
Et, dans l'excès de ses douleurs,
On l'entend qui se plaint ainsi :
Le Dieu fort sait-il dans les cieux
Ce qui se passe en ces bas lieux?

. . . .

On voit prospérer les méchants;
Eux seuls nagent dans les plaisirs,
Tout favorise leurs désirs,
Ils se font riches et puissants.
C'est donc en vain que j'ai tâché
D'épurer mon cœur de péché.
Je lave en vain dans l'innocence
Et mes mains et ma conscience.

. . . .

Dieu tout-puissant, Dieu des vengeances,
Toi qui sais punir les offenses,
Viens et te montre hautement.
Grand Dieu qui juges l'univers,
Fais qu'enfin l'orgueil des pervers
Éprouve un juste jugement.

. . . .

Quelqu'un dans ma longue souffrance
M'a-t-il offert son assistance?
M'a-t-on regardé seulement?
Privé de tout secours humain,
Si Dieu ne m'eût tendu la main,
J'allais descendre au monument [1].

Telle lettre écrite à Sophie dans une heure de souffrance plus aiguë, prend, par endroits, l'allure d'un psaume : ce n'est plus, sans doute, l'humble supplication du poète juif, mais c'est la même confiance inébranlable en la bonté de sa cause et dans les réparations providentielles : « Ce

1. Psaumes XXXV, LXXIII, XCIV (196, 113, 255-257, 352-355.

2 novembre, jour de deuil et d'affliction!... Il faut se taire et se laisser mépriser. Providence! Providence! et l'âme ne serait pas immortelle!... Je suis un méchant, moi! Quoi! cette indignation de l'honneur outragé, ces élancements de douleur, ces sanglots qui me suffoquent seraient la syndérèse du crime! Ah! si je suis un méchant, que tout le genre humain est vil [1] »! Il faut lire toutes ces belles et émouvantes lettres à Mme d'Houdetot pendant le douloureux hiver de 1757; elles nous feront mieux sentir l'infinie détresse de cette âme, « dévorée du besoin d'aimer et d'être aimée », et nous montreront vers quel refuge elle se tourne. Le ton en est hautain et cassant, mais le fond si pitoyable, si avide de tendresse! « J'exige autant que je donne, s'écrie-t-il; et, ne trouvant personne qui me le rende, je rentre en moi-même avec la douleur de ne point trouver de cœur qui réponde au mien. Celui qui devait m'aimer comme je sais aimer est encore à naître, et moi je suis prêt à finir.... O mon ami, qui que tu sois, s'il est au monde un cœur fait pour l'être, et sentir tout ce qu'il peut m'inspirer, laisse-là tout cet appareil de bienfaits, et m'aime.... Je ne veux point d'ami qui se cache et qui soit généreux à demi; je veux qu'on s'honore de mon amitié, quoique tout le monde la dédaigne, et je trouve plus honnête de rompre entièrement avec moi que de me soutenir faiblement. Je demande surtout l'estime qui m'est due [2] ». Dans ces plaintes, où l'orgueil du chef de religion traverse l'angoisse d'une pauvre âme en peine, on peut déjà pressentir quelle sera la grande amitié qui l'attend.

« Qui aimerez-vous, Messieurs, demandait le bon Deleyre à Rousseau et à Diderot, quand votre amitié réciproque aura cessé [3] »? Jean-Jacques se pose aussi la même

1. [36], 164; cf., pour la correction du texte, E. Ritter [84], II, 71, note.

2. Lettres à Mme d'Houdetot, des 1er octobre et 17 décembre 1757 [36], 146, 206-207, 213.

3. Lettre de Deleyre à Rousseau, du 31 mars 1757 [27], I, 155.

question dans le deuil de ses amitiés et de ses amours. Répondre « qu'il va aimer Dieu », ce serait le travestir en « dévot », et il ne l'a jamais été. Pourtant, si le mot est impropre, on peut dire que, dans son abandon, le cœur de Jean-Jacques réclame Dieu davantage, et que sa foi se fortifie de toutes ses désillusions et douleurs. La grande fièvre passionnelle est tombée; l'ardeur, et presque les besoins des sens, ont disparu; Thérèse, qui a cessé d'être une maîtresse [1], est redevenue simplement ce qu'elle était en titre : une gouvernante; mais la crise qui a bouleversé cette âme insatiable, qui l'a dépouillée de tant d'amitiés et l'a purifiée de tant de misères, ne lui a pas ôté ce besoin profond que tous les succédanés provisoires essayaient de contenter. « Les petites choses flottent dans la capacité » de ce cœur [2]. Il lui faut l'infini pour le remplir. C'est alors surtout que la nature s'offre à lui comme une consolatrice divine; qu'il cherche au fond des bois, seul avec le Dieu de l'univers et de la conscience, l'apaisement que les hommes voudraient lui ravir; c'est alors que, l'esprit perdu dans l'immensité de ses désirs, le cœur défaillant sous la volupté de l'infini, tout entier à « cette étourdissante extase », qui lui vient des choses et de lui-même, « il s'écrie : O grand Être! O grand Être! sans pouvoir dire ni penser rien de plus [3] ».

IV

Nous sommes parvenus, dans la vie de Jean-Jacques, à ce que l'on pourrait appeler la ligne de partage des eaux. Dans le silence qui a suivi la catastrophe, un certain

1. *Confessions*, IX, 37.

2. Si j'emploie l'expression de Pascal, ou, du moins, de l'auteur du *Discours sur les passions de l'amour* [115 bis], III, 128, c'est qu'elle est un équivalent — combien plus énergique! — de la formule de Rousseau lui-même, *Nouvelle Héloïse* (V, v), IV, 413, note 1 : « il faut au cœur humain un objet infini pour le remplir », et que toute cette page sur la piété de Julie est très fortement pénétrée par l'influence de Pascal.

3. Lettre à M. de Malesherbes, du 26 janvier 1762, X, 306.

nombre de sentiments encore obscurs se sont clarifiés; des vérités, devant lesquelles il hésitait encore, ont pris, pour lui, une évidence qui les impose. A la « trahison » des « philosophes », il va répondre par une abjuration de la « philosophie ». Et, sans doute, nous le verrons, il ne pourra pas se débarrasser de toute sa culture antérieure. Les principes, qui se sont lentement accumulés dans son intelligence, durant quinze années, s'y accrocheront tenacement. Mais l'élan général de l'âme, l'accent de la vie et du discours, c'est ailleurs qu'il les prendra. Jean-Jacques n'est plus « philosophe ».

Personne, ou peu s'en faut, ne s'en doute encore. Les adversaires de la « philosophie » le croient toujours engagé au premier rang « dans cette ligue offensive et défensive » qui veut saper à leur base tous les « préjugés » de la nation; c'est à lui qu'ils s'attaquent, comme à l'un des plus extravagants champions des idées nouvelles. A la fin de 1757, Palissot l'installe railleusement parmi « les grands philosophes [1] »; on le trouve cité comme une autorité considérable au pays des « Cacouacs [2] »; le petit conte de la *Reine fantasque*, qui circulait en manuscrit, a été communiqué indiscrètement à quelque journaliste, qui l'a fait imprimer, au début de 1758, avec le sous-titre significatif : *Conte cacouac*, et un bien curieux *Avertissement*, que voici : « Ceux qui sont déjà au fait de la doctrine des Cacouacs, et des moyens dont ils se servent pour la répandre, auront d'abord la clef de ce petit ouvrage. Ils verront jusqu'à quel point d'audace osent insensiblement parvenir des particuliers, qui voudraient ensevelir les lois, les mœurs, la religion, dans le même tombeau. Des contes de l'ordre de celui-ci ne sont pas des contes d'enfant; ce sont des pièges qu'on tend au genre humain, pour le tirer de la seule voie où il peut trouver son repos et son bonheur. Mais, en vérité, on le fait si maladroitement, que de pareils

1. Lettre de M. Palissot à M. Fréron, 1757 [59 B], VIII, 124-125.
2. Moreau, *Nouveau mémoire sur les Cacouacs* [302], 15, 41, 65-67, etc.

écrits portent avec eux leur réfutation et leur condamnation. Il est bon cependant qu'ils soient mis au grand jour, pour achever de démasquer ceux qui, depuis si longtemps, s'enveloppent du manteau d'une fausse philosophie, et prennent toutes sortes de déguisements pour arriver à leur fin [1] ». En un certain sens, cet *Avertissement* ne porte pas à faux : La *Reine fantasque* est bien un conte « philosophique », qui porte visible l'empreinte encyclopédiste, et qui fut composé, semble-t-il, à l'époque où la ferveur d'amitié entre Jean-Jacques et Diderot était encore intacte [2]. Mais il est difficile de se méprendre plus complètement sur l'état d'esprit d'un contemporain. L'homme dont on veut faire le patron des « Cacouacs » a déjà rompu avec eux dans son cœur. Il va bientôt proclamer sa rupture en des formules retentissantes, et consacrer précisément toutes ses forces à ramener le genre humain, comme le demandait le préfacier anonyme, dans « la seule voie où il peut trouver son repos et son bonheur ».

En octobre 1758, la *Lettre à D'Alembert* paraissait : elle était déjà, par sa thèse essentielle, une manifestation antiphilosophique, puisqu'elle attaquait les « philosophes », et deux des plus illustres, dans leur plus cher plaisir [3] : mais elle contenait encore des déclarations plus explicites. Aux premières pages de la *Préface*, abrité derrière une sentence de l'*Ecclésiastique*, Jean-Jacques écrasait « son ancien ami Diderot » sous les reproches les plus cruels, et consommait sa rupture avec lui par une flétrissure [4]. Dans le corps même de la *Lettre*, une petite note

1. *La reine fantasque* [16], 3-4. Cf., sur cette rarissime édition, les détails que j'ai donnés [47], 317, note 1, et 533. Cf. le texte même du conte dans les *Œuvres*, XII, 262-272.

2. Si c'est bien, comme je le crois, à la *Reine fantasque* que Rousseau fait allusion dans sa lettre à Vernes, du 28 mars 1756, X, 114. Cf. encore Musset-Pathay [531], 222-223.

3. Diderot l'a bien senti : cf. ses *Tablettes* [57], XVI, 221.

4. *Lettre à D'Alembert*, I, 180-181. Il est très vraisemblable que cette citation de l'*Ecclésiastique* avait été prise par Rousseau dans un article du *Spectateur* sur l'amitié [199], I, 361.

soulignait le caractère, non pas seulement sentimental, mais intellectuel et religieux de cette rupture : « Je n'entends point, y disait-il, qu'on puisse être vertueux sans religion. J'eus longtemps cette opinion trompeuse, dont je suis trop désabusé [1] »! C'était insinuer, sans doute, que ses compagnons de la veille n'avaient qu'une moralité suspecte, — et ce ne fut pas une flèche perdue [2]; mais c'était surtout s'insurger contre la « philosophie » dans une de ses maximes favorites; c'était revenir au vieil axiome des moralistes chrétiens, que Jean-Jacques lisait aux Charmettes : « Point d'honnête homme sans religion [3] ». A la même époque, il écrivait à Deleyre : « Surtout, apprenez à respecter la religion : l'humanité seule exige ce respect. Les grands, les riches, les heureux du siècle seraient charmés qu'il n'y eût point de Dieu; mais l'attente d'une autre vie console de celle-ci le peuple et le misérable. Quelle cruauté de leur ôter encore cet espoir [4] »! Et, huit jours plus tard, il déclarait à la marquise de Créqui : « Pour moi, j'aimerais encore mieux être dévot que philosophe [5] ». C'était le suprême reniement.

A l'heure où il devenait public, ce reniement prenait l'allure d'une trahison. La *Lettre à D'Alembert* paraissait dans tout le tumulte d'indignation que venait de soulever deux mois plus tôt le livre *De l'esprit*. Tous les adversaires de la bande philosophique criaient à tue-tête qu'Helvetius

1. I, 243.
2. Cf. encore l'irritation de Diderot dans ses *Tablettes* [57], XVI, 221 : « Il dit qu'il a cru qu'on pouvait avoir de la probité sans religion, mais que c'est un préjugé dont il est revenu, parce que, méprisé de tous ceux qui le connaissent, et surtout de ses amis, il ne serait pas fâché de les faire passer pour des coquins ».
3. Claville, *Traité du vrai mérite* [238], II, 257.
4. Lettre du 5 octobre 1758, X, 194.
5. Lettre du 13 octobre 1758, X, 195. — A rapprocher de sa lettre à la même, du 5 février 1761, X, 250 : « Vous n'ignorez pas, Madame, que j'ai fait grand cas de la philosophie, et que je me suis absolument détaché du parti des philosophes. Je n'aime point qu'on prêche l'impiété. Voilà déjà de ce côté-là un crime qu'on ne me pardonnera pas ».

n'était qu'un enfant terrible, et que son cynisme, presque ingénu, montrait la véritable pensée des encyclopédistes, derrière la prudence hypocrite de leurs formules [1]. La campagne allait réussir, puisqu'au début de 1759, le privilège de l'*Encyclopédie* devait être supprimé [2]. Rousseau se séparait donc de ses compagnons en plein orage, et, qu'il le voulût ou non, allait grossir, aux yeux du public, la troupe des Chaumeix, des Moreau, des Palissot, des Fréron et autres [3]. Le geste manquait d'élégance, et même, si l'on songe à Diderot, à l'insulte sanglante qui lui était faite, d'honnêteté. Mais cette violence grossière, et presque criminelle, explicable sinon justifiable, en faisant la brouille sans retour, rendait la libération définitive.

Au reste, le scandale du livre *De l'esprit* allait consommer, dans un sens tout intellectuel, cette rupture qui avait été d'abord un déchirement du cœur. En « entendant de si terribles choses » sur un ouvrage philosophique dont « il aimait et estimait l'auteur », Rousseau voulut « l'examiner avec bien du soin [4] ». Il le fit, et nous avons encore les notes marginales qu'il mit à son exemplaire [5]. Il fut effrayé des conséquences démoralisantes où la philosophie de l'*Encyclopédie* conduisait sans bruit, mais certainement, un esprit logique : souveraineté de la sensation dans la vie

1. Cf. notamment Chaumeix, *Préjugés légitimes* [303], III, *Avant-propos* : « J'ai découvert, en le lisant [Helvetius], qu'il contenait les mêmes principes que le *Dictionnaire* que j'avais réfuté..., et que l'auteur a tiré toutes les conséquences qui résultent de ces principes » ; V, 14 et suiv. : « Ce qui a paru le plus extravagant dans le livre *De l'esprit* est tiré de l'*Encyclopédie* » (titre d'un chapitre).

2. Cf. A. Keim, *Helvetius* [591], 319 et suiv. ; Ducros, *Les encyclopédistes* [583], 209 et suiv. ; Assézat, *Notice préliminaire de l'Encyclopédie* [100], XIII, 117-121 ; Deleyre, lettre à Rousseau du 17 mars 1758 ; Mme d'Houdetot, lettre au même, du 19 février 1758 [27], I, 174, 409 ; *Confessions*, VIII, 312, 330, etc.

3. Cf. l'emploi, d'ailleurs habile, que fait Chaumeix de la *Lettre à D'Alembert* contre les « anciens amis » de Rousseau, *Préjugés légitimes* [303], II, 184-207, III, 193, IV, 27, 42, etc.

4. Lettre à Vernes, du 12 octobre 1758, X, 196-197.

5. Cf. le texte intégral de ces notes que j'ai publié [44], 104-113.

spirituelle, passivité du jugement, assimilation de l'homme aux animaux, puissance sensitive de la matière, inintelligibilité de l'idée de liberté, souveraineté de l'intérêt en morale, Helvetius reprenait, en les poussant audacieusement à l'extrême, la plupart des thèses encyclopédistes, dont Jean-Jacques avait déjà tenté la réfutation, explicitement ou implicitement, dans sa *Profession de foi*; et il les soutenait par des arguments subtils, dont on ne trouvait pas du premier coup la fêlure. La dialectique de Jean-Jacques fut donc obligée de revenir sur ses pas, de vérifier, d'élargir ou d'étayer ses raisonnements, et de pénétrer dans des problèmes qu'il n'avait encore qu'effleurés. Après l'examen du livre d'Helvetius, la rupture de Jean-Jacques avec les encyclopédistes reçoit toute sa signification, parce qu'elle n'est plus seulement une rupture de personnes, mais une rupture de principes. L'espèce de répulsion, et presque d'effroi, que lui inspire ce matérialisme sans vergogne, achève de cristalliser ses sentiments profonds et de consolider les assises rationnelles de son système. Il peut retourner alors aux tâches commencées; il y arrivera mûri par les épreuves et la contradiction, avec une sensibilité et une intelligence qui ont pris définitivement parti.

V

Il avait conçu la *Nouvelle Héloïse* dans une pensée de réconciliation et de tolérance : « Il voulait rapprocher les partis opposés par une estime réciproque, apprendre aux philosophes qu'on peut croire en Dieu sans être hypocrite, et aux croyants qu'on peut être incrédule sans être un coquin [1] ». Il n'abandonne pas ce dessein; mais il ne le réalise plus en toute impartialité. Il se sert du chrétien Saint-

1. Lettre à Vernes, du 24 juin 1761, X, 260-261; cf. encore *Confessions*, VIII, 312-313, 330.

Preux et de la dévote Julie pour réfuter Helvetius [1], exalter la félicité des âmes pieuses, déplorer la tristesse des vies sans Dieu. Si la *Nouvelle Héloïse* avait été rédigée tout entière avant la catastrophe de l'Ermitage, je me demande si les dernières parties eussent été écrites avec cet accent, et si l'auteur nous eût laissé entrevoir que Wolmar lui-même, le sage athée, n'avait pas dit son dernier mot [2]. — Il revient à ses *Institutions politiques* pour les mettre en état de paraître, mais en supprime le chapitre d'introduction, qui témoignait sur les principes essentiels de la vie morale d'une incertitude qu'il ne connaît plus; et il y ajoute le chapitre *De la religion civile*, qui ne ruine peut-être pas la thèse du *Contrat*, mais qui détruit, du moins, l'équilibre du livre, et qui reste, à tout prendre, une manifestation antiphilosophique [3]. Affirmer qu'une société sans religion est impossible, et qu'on ne peut être un vrai citoyen sans croire en Dieu, c'est transposer dans la vie politique le principe moral de Claville : « Point d'honnête homme sans religion ». — Je ne serais pas non plus éloigné de croire que c'est à cette espèce de conversion intellectuelle qu'il faut attribuer l'abandon de la *Morale sensitive* [4]. Il craignit, sans doute, pour elle, une interprétation matérialiste; il jugea que, pour lutter efficacement contre cette « triste philosophie » d'Helvetius [5], il fallait

1. Sur ce point spécial, cf. mes remarques *Sur les sources de Rousseau* [623], 643-644.

2. La note de la *Lettre à D'Alembert*, I, 243, « qu'on ne peut être vertueux sans religion », montre assez que la conception du rôle de Wolmar est antérieure à la crise de l'Ermitage. Cf., sur tout ceci, le chapitre suivant.

3. *Confessions*, VIII, 370. — Le chapitre sur la *Religion civile* a été ajouté au *Contrat* entre décembre 1760 et novembre 1761 : cf. mes *Questions de chronologie rousseauiste* [635], 55-56. Il représente, du reste, des pensées qui étaient celles de Rousseau depuis au moins quatre ou cinq ans (cf. la fin de la lettre à Voltaire, X, 132-133) et devait être, sans doute, un chapitre des *Institutions politiques*; mais d'avoir pensé et écrit ce chapitre, est, à mon avis, moins significatif que d'avoir voulu l'utiliser, et de l'avoir inséré là où il est.

4. *Confessions*, VIII, 293, IX, 46-47.

5. *Profession de foi* [47], 161.

lui refuser jusqu'à l'apparence d'une concession; et, de peur de se laisser entraîner lui-même au delà des limites qu'il venait de se prescrire, et de suggérer involontairement cette assimilation de l'homme à la bête, contre laquelle il protestait, il préféra renoncer à un projet dangereux.

Enfin, grâce aux remaniements de la *Profession de foi*, nous pouvons suivre, avec la précision la plus sûre, cette dernière démarche de sa pensée : nous le voyons d'abord insérer dans son texte primitif des dissertations d'une philosophie très technique et très laborieuse sur la sensation, le jugement, la substance, la matière et le mouvement, la volonté et la liberté, pour renverser les thèses matérialistes d'Helvetius ou de Diderot, et faire place nette au théisme[1]. Toute cette pénible et candide métaphysique représente le suprême effort du grand inventaire intellectuel, entrepris depuis plusieurs années, et enfin clos. Mais ce qui change peut-être le plus la physionomie de cette *Profession de foi* ainsi corrigée et augmentée, c'est le ton agressif et antiphilosophique de ces retouches et additions. Certes, sous sa forme première, la *Profession de foi* n'était point l'œuvre d'un « philosophe », et les « philosophes » en titre y étaient malmenés; mais ces déclamations contre la philosophie et les philosophes, traditionnelles chez les moralistes, restaient, chez Rousseau, d'une généralité imprécise. Aucune allusion à l'*Encyclopédie*, à Diderot, à Helvetius, à D'Holbach. Rousseau sent déjà autrement qu'eux, mais l'amitié qu'il leur garde rend encore discrète l'opposition qu'il leur fait. Sa critique de la révélation trahissait un théiste respectueux, qui pourtant ne semblait pas vouloir se laisser attendrir par la « sainteté de l'Évangile ». Mais le texte définitif est d'un tout autre ton : les « philosophes » sont devenus des « philosophistes », qu'il

1. Cf. le développement de ces indications dans mon *Rousseau contre Helvetius* [605] et dans l'article de M. Schinz sur le même sujet [603]. Cf. aussi *Profession de foi* [47], passim, et notamment 70 et suiv., 154, 158, 174-176, 184, etc.

attaque âprement. Il ne les nomme pas, mais les citations qu'il en fait les rendent reconnaissables. Plus ils sont injustes pour le christianisme, plus il multipliera envers Jésus les témoignages d'admiration et de tendresse. Il écrit en marge de son brouillon : « Parler de la beauté de l'Évangile[1] », amorce du grand développement où il lancera la formule fameuse : « la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu ». Après avoir songé un instant à rétablir l'équilibre entre « les deux partis », en renvoyant dos à dos les « dévots » et les faux « interprètes de la nature », il supprime son réquisitoire contre les premiers, conserve celui qu'il a écrit contre les seconds et leurs « désolantes doctrines », et l'aggrave encore par une longue note finale, où il prend la défense du « fanatisme » et détaille complaisamment les ruines accumulées par « l'esprit philosophique[2] ». La *Profession de foi* commencée par un ami des encyclopédistes, finit, en se transformant, par sembler avant tout un anathème contre eux.

La crise décisive est terminée. Jean-Jacques a trouvé l'assiette de sa conscience et l'équilibre de sa pensée : les autres manifestations extérieures, où il se risquera encore, avant de faire entendre au public la parole de son Vicaire Savoyard, pourront avoir un intérêt biographique, mais elles ne seront, pour ainsi dire, que le corollaire des actes précédemment posés. Quand il écrira à Voltaire le 7 juin 1760 : « je ne vous aime point, monsieur,... je vous hais[3] », — nous n'aurons qu'un étonnement : c'est qu'il ait attendu jusque-là pour le lui dire. Si l'auteur de la *Lettre à D'Alembert* avait pu parler « dans la sincérité de son cœur », il eût déjà laissé percer son mépris pour « ce fanfaron d'impiété, ce beau génie et cette âme basse, cet homme si grand par ses talents et si vil par leur usage[4] ».

Désormais une autre vie paraît commencer pour lui.

1. Cf., dans mon édition [47], 398, note.
2. *Id.*, 442 et suiv.
3. X, 228.
4. Lettre à Jacob Vernet, du 29 novembre 1760, X, 243.

Dans le nouvel ermitage de Montmorency, que les Luxembourg lui ont offert, il s'est refait des amis, moins célèbres, sans doute, que ceux d'autrefois, mais moins despotiques aussi, plus appropriés à ses besoins présents. Pour suppléer aux visites de Grimm et de Diderot, qui lui manquent, il s'en va causer avec les curés du voisinage, avec le « respectable pasteur » de Montmorency, dont le « zèle » l'édifie, et dont « l'exemple le rend meilleur[1] », avec l'abbé Maltor, curé de Grosley, dont la société est si « agréable » et la conversation si « instructive[2] »; avec l'abbé Martin, curé de Deuil, auquel il devra peut-être d'avoir échappé aux huissiers du Parlement[3]. Les oratoriens de Montmorency forment près de lui un petit groupe de gens cultivés et bons, vers lequel il s'est senti très vite attiré. On l'y a reçu, d'ailleurs, avec affection; et Mme de Verdelin pouvait lui écrire : « Vous êtes dans cette maison aussi cher qu'un affilié[4] ». La veille même du jour où le Parlement décréta de prise de corps l'auteur de l'*Émile*, il s'en était allé fort gaîment goûter sur l'herbe avec deux aimables compagnons, « professeurs oratoriens », le P. Mandard et le P. Alamanni. En attendant qu'il suspecte le P. Berthier, et qu'il croie apercevoir les manœuvres de la congrégation dans le complot qui opprimera sa vieillesse, il « les aime, il les estime, il a toute confiance en eux[5] »; et c'est probablement chez les oratoriens, héritiers intellectuels de Malebranche et défenseurs de l'activité

1. Lettre à Thérèse, du 17 juin 1762, X, 341.

2. *Confessions*, VIII, 361-362; lettres à Mme de Verdelin, des 25 novembre 1764 et 3 mars 1765 [23], 102, 127.

3. Cf. la lettre de l'abbé Martin au maréchal de Luxembourg dans mon *Introduction* à la *Profession* [47], p. LIV.

4. Lettre du 26 septembre 1762 [27], II, 483-484. — Cf. encore les lettres d'un homonyme, Rousseau de Nantes, qui avait été oratorien à Montmorency, et qui rappelle à Jean-Jacques le 18 mars 1761 et le 8 juillet 1763 [13], « l'estime » que celui-ci lui témoignait.

5. *Confessions*, VIII, 362-363, IX, 27; *Dialogues*, IX, 268; *Rêveries*, IX, 329. Il ne serait pas impossible que le P. Mandard eût connu l'épître de Jean-Jacques *Aux religieux de la Grande-Chartreuse*, et l'eût imitée : cf. mon *Rousseau à la Grande-Chartreuse* [42], 254-255.

du jugement contre la psychologie de Locke et de Condillac, qu'il a pris les arguments spiritualistes dont il a battu Helvetius[1]. Ce n'est pas, faut-il le dire, que Jean-Jacques adopte tout leur credo; il ne leur cache ni ses réserves ni ses hésitations[2]; mais il estime tous ces braves gens, dont la sûreté dans le commerce le console des trahisons récentes; et peut-être déjà pressent-il en eux des alliés contre les « philosophistes » du lendemain.

Au demeurant, pas plus avec eux qu'avec ses amis d'autrefois, il ne cherche les discussions dogmatiques. Plus que jamais elles lui paraissent vaines. Il s'est fait une foi; il goûte le bien-être de la certitude; il ne souffre plus qu'elle soit mise en question. Au moment où il vient de clore sa pénible enquête religieuse, où sa brouille avec les encyclopédistes vient de déplacer le centre, et presque de changer la couleur de sa vie, ceci seul le soulage : de sentir qu'il a trouvé « sa » vérité[3], et de sentir que cette vérité n'est pas provisoire, mais qu'elle restera pour toujours la sienne. Quand dom Deschamps viendra, en 1761, lui proposer son audacieuse métaphysique, il lui fera un très courtois accueil, mais se refusera catégoriquement à discuter avec lui le fond de son système[4]. A tous ceux qui voudront désormais conquérir son intelligence, il opposera la même fin de non-recevoir. Après l'épuisant effort qu'il vient de fournir, la première règle d'hygiène morale qu'il s'est imposée, c'est de « ne plus disputer jamais » : « Pour moi, dit-il, ce n'est qu'après bien des années de méditation que j'ai pris mon parti : je m'y tiens, ma conscience est tranquille, mon cœur est content. Si je voulais commencer un nouvel examen de mes sentiments, je n'y porterais pas un plus pur amour de la vérité, et mon esprit déjà moins actif serait moins en état de la connaître. Je resterai

1. Cf. mon édition de la *Profession* [47], 81, note.
2. Cf. sa dédicace de l'*Émile* aux oratoriens de Montmorency, X, 57.
3. *Profession de foi* [47], 61 et note 2.
4. Lettre à dom Deschamps, du 25 juin 1761 [28], 151-154.

comme je suis[1] ». C'est le Vicaire qui termine ainsi son discours; mais c'est Jean-Jacques qui parle derrière lui. Ne voyons point dans cette conclusion un procédé littéraire pour arrêter un débat, mais une résolution qui engage tout l'homme. Nous verrons qu'il y restera fidèle; quelques mois à peine avant sa mort, il pourra s'en donner à lui-même le témoignage : « Après, disait-il, les recherches les plus ardentes et les plus sincères qui jamais peut-être aient été faites par aucun mortel, je me décidai pour toute ma vie sur tous les sentiments qu'il m'importait d'avoir.... Le résultat de mes pénibles recherches fut tel, à peu près, que je l'ai consigné depuis dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*.... Depuis lors, resté tranquille dans les principes que j'ai adoptés après une méditation si longue et si réfléchie, j'en ai fait la règle immuable de ma conduite et de ma foi, sans plus m'inquiéter ni des objections que je n'avais pu résoudre, ni de celles que je n'avais pu prévoir et qui se présentaient nouvellement de temps à autre à mon esprit[2] ». La *Profession de foi* marque, en effet, pour Jean-Jacques, le commencement de la cristallisation intellectuelle. Son évolution religieuse est maintenant terminée. Il pourra, suivant les suggestions du moment et les besoins de la polémique, mettre l'accent sur le doute ou sur la confiance, sur le rationalisme ou sur l'humble soumission d'esprit ; mais, dans le fond, son attitude en face de Dieu ne changera plus. Son système est arrêté. Sa vie religieuse a trouvé jusqu'au bout sa ligne et son élan. Il peut, en toute sécurité et toute fierté, proclamer à ceux qui l'attaquent : « Je dirai ma religion, parce que j'en ai une[3] ».

1. *Profession de foi* [47], 435-437.
2. *Rêveries*, IX, 342-343.
3. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 82.

CHAPITRE II

LES « PROFESSIONS DE FOI » AVANT LA « PROFESSION DU VICAIRE »

L'homme qui écrira les *Confessions* a toujours eu le besoin de se raconter, et même de s'exhiber. Ce qui a été, par instants, chez lui une perversion physique[1] correspond à un besoin profond de l'âme. Ses premières lettres sont des confidences; et l'on devine qu'il ne les fait pas seulement par plaisir : il lui semble qu'il se doit à lui-même, et qu'il doit davantage aux autres, de se faire connaître tel qu'il est[2]. *Vitam impendere vero* sera la maxime de son âge mûr. Il la pratiquait depuis longtemps, si c'est déjà servir la vérité que se montrer soi-même dans sa réalité. « Sur tout sujet important à la société, je sais, dira-t-il vers la quarantaine, que nul ne peut refuser une déclaration de ses sentiments, aussitôt qu'on la lui demande[3] ». Pour remplir ce qu'il considérait comme un « devoir », il n'attendait pas qu'on lui posât des questions : il les devançait; et ce ne sont pas « les déclarations de ses sentiments » qui manquent dans son œuvre et dans sa vie, même jusqu'à la *Profession du Vicaire*.

1. *Confessions*, VIII, 61-63.
2. Cf., en particulier, lettres à Esther Giraud, de 1731, à son père, de 1731 à 1735, X, 2-3, 4-5, 12-13.
3. *Lettre sur la vertu* [vers 1755-1756] [27], 134.

I

On se rappelle encore comme tout lui était devenu occasion pour préciser sa croyance devant ceux qui avaient part à son intimité. Ignatio Altuna, le curé philanthrope, ses commensaux et ses compagnons de travail, bien d'autres, sans doute, avaient déjà reçu sa « profession de foi »; et, malgré certaines divergences verbales que les nuances d'émotions particulières rendaient inévitables, ces différentes professions de foi concordaient. Lui-même, dans sa *Lettre à M. de Beaumont*, « adjurait » tous ceux qui l'avaient connu, amis ou ennemis, de déclarer si, partout et dans toutes les circonstances, il n'avait pas eu le courage de sa foi, et si, devant toutes les négations « philosophiques », comme devant toutes les agressions « dévotes », il n'avait pas répété avec énergie le mot du dîner Quinault : « Et moi, messieurs, je crois en Dieu [1] ».

Le succès de son premier *Discours*, où il s'était livré assez ingénûment, et qui avait été comme un essai de confidence au public, ne pouvait que l'encourager. Désormais toute son œuvre ne sera, pour ainsi dire, qu'une série de « professions de foi ». Son retour à l'Église nationale, qui n'était pas seulement un geste public, mais qui semblait supposer l'acceptation d'un credo, devait augmenter en lui ce besoin de s'expliquer. Nous avons vu que, dans sa pensée, ce n'était pas, à proprement parler, une « conversion », mais qu'il voulait manifester par là l'authenticité de son civisme, sa résistance à la « philosophie » et sa fidélité chrétienne. Toutes ces intentions demandaient à être formulées; les affirmations philosophiques et religieuses, implicitement contenues dans un tel acte, entendaient ne pas rester secrètes. Mais il fallait trouver un prétexte qui justifiât cet exposé; il fallait trouver aussi quelqu'un qui l'écoutât et qui fût digne de l'écouter. Pendant plusieurs

1. III, 84.

années, nous allons le voir en quête de confidents, recommençant toujours une profession de foi qui déjà est arrêtée dans sa direction et ses principes essentiels, mais dont quelques articles de détail sont encore incertains et la méthode mal assurée. Avant de se rappeler « le bon prêtre » de Turin, et de s'incarner à la fois dans le Vicaire Savoyard et dans le jeune homme qui doit l'écouter, il aura recours à d'autres truchements, et il saisira toutes les occasions, bonnes ou mauvaises, pour épancher dans le sein d'un lecteur ami « tous les sentiments de son cœur [1] ».

A peine installé à l'Ermitage, le poème de Voltaire *sur le désastre de Lisbonne* lui permet de s'expliquer, sinon sur toutes ses croyances, du moins sur celles qui le consolaient davantage. Il voulait parler à un « philosophe », en « ami de la vérité », cœur à cœur, comme à un « maître qu'on honore » et à un « frère qu'on aime ». Je ne sais si Rousseau gardait alors pour Voltaire toute cette tendresse ; mais il avait besoin de croire qu'il l'avait, pour se sentir à l'aise en face de lui, et pour pouvoir tout dire en toute franchise émue. Ce n'est pas encore une « entière profession de foi [2] » : c'est une profession de foi en la Providence. Sujet très général, que Jean-Jacques s'efforce pourtant de discuter dans le détail, sans trop oser regarder à droite et à gauche, vers les problèmes où il se sait encore mal armé. Pour justifier la Providence, il montre dans l'homme lui-même le principal artisan de ses misères, et il arrête notre pensée sur un horizon élargi, où l'on aperçoit que, sinon tout, du moins le tout, est bien [3].

Mais il ne semble pas se rendre compte, qu'avant de prouver un Dieu bon, il conviendrait de prouver Dieu ; ou plutôt, il le sent, mais sent aussi son impuissance. Parvenu au terme de sa démonstration, après avoir

1. *Profession de foi* [47], 33.
2. *Id.*, id.
3. Lettre du 18 août 1756, X, 129.

aligné, avec une bonne volonté parfaite, tous les arguments qui peuvent autoriser l'homme à croire qu'il n'est pas dans un monde sans direction ni sans bonté, il reconnaît « naïvement » que toute sa démonstration rationnelle repose sur l'existence de Dieu, et que, cette existence, sa raison est incapable de la lui garantir [1]. Il avouait même, dans un passage qu'il se décida plus tard à supprimer, que certaine objection de Diderot, — sur la possibilité d'une naissance purement mécanique de l'univers, grâce au mouvement qui serait essentiel à la matière, — continuait à le troubler, et « qu'il n'y savait pas la moindre réponse qui eût le sens commun », sinon précisément de nier le principe de cette hypothèse : la liaison nécessaire de la matière et du mouvement. Il confessait que, dans cette négation, il ne pouvait alléguer que des « impossibilités morales », des « preuves de sentiment », une « opiniâtreté de croyance » qu'on aurait beau jeu d'appeler « préjugé », mais qu'on ne pourrait combattre en lui « sans cruauté [2] ».

Dieu, Providence, immortalite, tel est le petit credo rudimentaire qui se dégage de cette lettre. Le reste, insinue-t-il, est laissé aux disputeurs, et ne saurait intéresser les âmes de bonne volonté, qui ne demandent qu'à bien faire. « Le dogme n'est rien », disait-il dans une formule à laquelle il a renoncé, mais qui marque en raccourci son attitude d'alors; « le dogme n'est rien, la morale est tout. Dieu n'exige point de nous de croire, puisqu'il ne nous en donne pas le pouvoir; mais il exige la pratique de la vertu, parce que chacun est maître de ses actions ». « Nous n'avons pas la même foi, ajoutait-il à son interlocuteur, nous avons au moins la même morale [3] ». Et cette unanimité semblait lui suffire. Il faisait même sa cour à Voltaire, en adhérant bruyamment à quelques-unes des idées qu'il savait être ses favorites.

1. Lettre du 18 août 1756, X, 130-131.
2. Fragment supprimé de la lettre à Voltaire [27], 375-377.
3. Brouillon de la lettre à Voltaire [12 C], 5ro.

« J'aime bien mieux, déclarait-il, un chrétien de votre façon que de celle de la Sorbonne »; il niait, d'un mot rapide et dégagé, l'éternité des peines, et poussait une pointe vigoureuse sur le fanatisme et la théologie : « Les premiers, disait-il, qui ont gâté la cause de Dieu, sont les prêtres et les dévots ». Mais le futur auteur de la *Profession* se manifestait déjà par une méfiance qui n'est guère moins forte à l'égard de la « philosophie », et par un souci des âmes qui ne devait pas plus être du goût de Voltaire que l'extravagant projet d'une « profession de foi civile ». « Il y a de l'inhumanité, assurait-il, à troubler des âmes paisibles et à désoler les hommes à pure perte, quand ce qu'on veut leur apprendre n'est ni certain ni utile », — « n'est bon à rien », disait plus brutalement le brouillon. Il posait même cette règle, qu'il a bien fait de ne pas maintenir, parce qu'elle se serait retournée contre lui, mais qui témoigne d'un honnête scrupule : que l'on ne devrait pas raisonner publiquement sur ces matières en langue vulgaire. Il achevait ces considérations sur le devoir social d'un bon théiste, en disant « qu'à l'exemple de Voltaire » — mais le mot n'était pas dépourvu d'ironie et presque d'irrespect — « on ne saurait attaquer trop fortement la superstition, qui trouble la société, ni trop respecter la religion, qui la soutient [1] ».

On le voit : tout, dans cette brève et incomplète « profession de foi », n'est pas encore dit sur le ton assuré du Vicaire, ni avec sa sérénité d'esprit; mais c'est déjà la même orientation de pensée. Délibérément, Rousseau y fait bon marché de tous les dogmes spéculatifs, pour s'en tenir aux vérités de pratique : il ne garde de la religion — qu'il entend, d'ailleurs, « respecter » — que ce qui est nécessaire pour préserver la morale, « qui est tout ». S'il dit : « le dogme n'est rien », c'est qu'il se sent incapable d'en atteindre aucun, fût-ce celui de l'existence de Dieu, par une voie rationnelle. Sans doute, les points d'aboutis-

1. X, 129-131; brouillon de la lettre [12 C], 5ro.

sement restent fixes, et la certitude va s'y poser dans un rapide élan, mais entre eux et l'intelligence qui voudrait s'y acheminer par étapes, c'est encore le chaos. Il se contente, quand il sent le sol manquer sous lui, d'affirmer désespérément, comme naguère chez Mlle Quinault, sa volonté de croire, plus forte et plus décisive que toute preuve. « Toutes les subtilités de la métaphysique, s'écrie-t-il, ne me feront pas douter un moment de l'immortalité de l'âme et d'une Providence bienfaisante. Je la sens, je la crois, je la veux, je l'espère[1] ». Enfin, il y a, dans cette « profession de foi », un arrière-goût, très marqué, d'anticléricalisme, qui s'atténuera plus tard. Les « philosophes » n'y sont pas encensés, mais ils sont traités avec un certain ménagement, surtout dans la rédaction primitive; on laisse même toute licence à leur incrédulité[2], s'ils veulent bien être assez « humains » pour ne pas « troubler les âmes paisibles » dans leur foi. Il est vrai que le tête-à-tête avec Voltaire explique un peu cette allure agressive. Mais plus encore qu'aux « dévots » et aux « prêtres », Jean-Jacques en veut à la Sorbonne, aux théologiens, à tous ceux qui croient possible une démonstration religieuse. C'est que, dans son animosité, il y a surtout, avec une irréductible défiance pour tout dogmatisme, un sentiment très vif de désarroi intellectuel.

C'est à peu près la même attitude de défiance que nous retrouvons dans cette méditation philosophico-religieuse qu'on a improprement appelée *Allégorie sur la révélation*[3]. Ce titre, qui n'est pas de Rousseau, a l'inconvénient d'égarer d'abord les interprètes, en paraissant réduire cet essai au seul problème de la révélation chrétienne. Le sujet en est plus général; et rien ne ressemble davantage,

1, X, 133.

2. Il la leur refusera plus tard, lorsqu'il se croira parvenu lui-même à une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu; cf. *Émile*, II, 229 : « Le philosophe qui ne croit pas a tort, parce qu'il use mal de la raison qu'il a cultivée ».

3. [27], 171-185.

pour le contenu et l'ordonnance, à la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* que ces quelques pages inachevées; car elles sont inachevées[1]; et c'est même là, à mon avis, ce qui a pu en laisser indécise la véritable portée. Comme dans la *Profession*, le problème religieux s'y présente sous un double aspect : d'abord le problème du monde et de la vie, qui trouve sa solution dans l'idée de Dieu; puis le problème de la révélation. Le premier problème est traité directement et sans parabole. Le « philosophe » réfléchit sur l'univers « dans le calme d'une belle nuit d'été », comme le Vicaire devant le tableau du soleil levant; et ce sont les mêmes questions qui se posent devant eux; d'où vient l'organisation des choses? par quel mystère la pensée peut-elle éclore chez des êtres matériels? la matière a-t-elle en elle-même son mouvement et sa loi? Mais, tandis que le Vicaire, en homme de courage, attaquera ces problèmes avec toutes ses forces intellectuelles, et tentera de les résoudre par la raison, quitte à recourir au sentiment, si la raison faiblit, pour achever une démonstration hésitante, — le rêveur de la belle nuit silencieuse se perd dans ses idées; il n'est pas encore arrivé aux conceptions si précises du Vicaire; il croit encore « sans peine, que la matière ordonnée ou organisée d'une certaine manière, devient susceptible de sentiment, de réflexion ou de volonté »; il flotte incertain « entre des systèmes sans preuves et des objections sans réplique »; et il serait prêt à laisser abdiquer son intelligence devant un spectacle que nous pouvons admirer, mais non expliquer, si la « lumière », et presque la « grâce », ne lui venait d'en haut. Faveur céleste, qui récompense « son sincère amour de la vérité » et son humilité intellectuelle. Dans cette espèce d'illumination intérieure, à laquelle le sentiment coopère de toute l'énergie de ses désirs, il aperçoit le jeu entier de la machine, l'explication universelle et consolante, qui est Dieu; et cette première méditation s'achève

1. Cf. mes *Questions de chronologie rousseauiste* [635], 56-57.

en prière, en une prière au « Père commun » des hommes [1].

Un songe la suit, « songe philosophique » comme beaucoup d'écrivains du XVIII[e] siècle se sont amusés à en écrire [2], dont l'intelligence générale est facile, mais dont quelques détails peuvent prêter à discussion : le philosophe se trouve transporté dans le temple des « dieux de la terre ». Là, des prêtres « orgueilleux et cruels » travaillent sciemment, et pour un bas intérêt, à entretenir chez tous les visiteurs l'enthousiasme des fanatiques, en leur mettant sur les yeux le bandeau qui les empêchera d'apercevoir la réalité hideuse des idoles. Dans ce temple, où Socrate et Jésus viendront bientôt dévoiler, puis renverser, ces divinités atroces, prêcher la vraie morale et le vrai Dieu, paraît d'abord un homme courageux, qui, « touchant subtilement au bandeau de ceux qu'on conduisait à l'autel, sans y causer de dérangement apparent, leur rendait l'usage de la vue ». Faut-il chercher, dans cette suite de prophètes et d'initiateurs religieux, une succession historique ou logique? Ceux qui ont interprété cette allégorie comme une histoire de la religion, ont cru reconnaître Xénophane dans ce précurseur de Socrate et de Jésus [3]. Mais ce serait là une allusion bien érudite, peu conforme, semble-t-il, à la méthode populaire de Jean-Jacques. Remarquons, en outre, que cet homme dont « l'éloignement empêche de distinguer les traits » est « exactement vêtu » comme le philosophe qui rêve. Serait-ce donc Jean-Jacques lui-même? Je ne le pense pas. Le visage de cet inconnu reste indiscernable, et, seul, son costume ressemble à celui du songeur. Aussi croirais-je plus volontiers que ce critique audacieux est un homme vêtu comme Jean-Jacques, c'est-à-dire un de ses contemporains, Diderot, par exemple, qui s'entend si bien, lui

1. [27], 173, 175-177.

2. Cf., en particulier, les textes des *Songes philosophiques*, du marquis d'Argens, que j'ai cités ailleurs [635], 58-60.

3. Cf. Louis Thomas, *La dernière phase de la pensée religieuse de Rousseau* [585], 14, note.

surtout, à « débarrasser de leur bandeau » les soldats de « l'allée des épines [1] ». L'état d'inachèvement du morceau laisse subsister dans cette partie quelque obscurité, mais n'empêche pas, je crois, de reconstituer ainsi la pensée de l'auteur. En face de la religion, il y a trois attitudes possibles : l'attitude purement critique et négative de ceux qui se contentent de détromper les dévots et de faire la guerre aux prêtres, sans rien mettre à la place des croyances détruites; l'attitude un peu énigmatique de Socrate, qui annonce l'immortalité de l'âme et « les grandes vérités de la nature », mais sans avoir peut-être le courage d'y rester fidèle jusqu'au bout; l'attitude de Jésus, qui rétablit la vraie liaison entre le ciel et la terre. L'œuvre émancipatrice de Socrate, que Rousseau a louée sans excès de reconnaissance, disparaît dans la gloire du « Fils de l'homme », qui prêche enfin au monde « une morale divine », et fait une « révolution » dans les âmes : « O mes enfants, dit-il aux hommes, d'un ton de tendresse qui pénétrait l'âme, je viens expier et guérir vos erreurs. Aimez celui qui vous aime, et connaissez *Celui qui est* ». Tous les dieux du passé disparaissent devant lui; mais ce n'est pas un vainqueur temporaire : « il semblait prendre sa place plutôt qu'usurper celle d'autrui... ; on sentait que le langage de la vérité ne lui coûtait rien, parce qu'il en avait la source en lui-même [2] ».

Cette formule, qui termine — au moins provisoirement — le morceau, pourrait paraître l'acte de foi d'un croyant; mais ce serait là, selon moi, une fausse interprétation : c'est beaucoup plutôt un acte de ferveur qu'un acte de foi; et son vrai sens en eût été, je suppose, plus exactement compris, si ces pages interrompues avaient trouvé leur conclusion. Il est fort vraisemblable que, si Jean-Jacques avait pu conduire sa pensée jusqu'au bout, il aurait pro

1. *La promenade du sceptique* [100], I, 190-214, et plus spécialement 192-194.
2. [27], 177-185.

longé cet éloge attendri du « Fils de l'homme » par des regrets, plus « philosophiques » d'allure, sur les déformations que les prêtres et les théologiens ont fait subir à la doctrine de Jésus; il se serait, une fois de plus, proclamé chrétien, mais chrétien à sa façon, et non à la façon de la Sorbonne ou du Consistoire. Qu'on s'imagine l'entraînant discours du Vicaire sur « la beauté de l'Évangile », détaché du reste de la *Profession* et s'arrêtant sur ces mots : « si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu »; — la tentation serait la même, d'interpréter cette formule sans contrepoids comme une affirmation émue de la divinité du Christ; mais on sait ce que vaudrait la tentation; elle ne vaut pas davantage ici. Il faut voir simplement dans cette rêverie, que « pénètre une émotion vive et délicieuse », un nouvel essai de Jean-Jacques pour clarifier ses idées sur la religion — la naturelle et la chrétienne —, le témoignage persistant de son malaise intellectuel, une première manifestation de sa sympathie hésitante pour Socrate, et une expression particulièrement fervente de sa tendresse pour Jésus.

II

Les *Lettres à Sophie*[1], que Rousseau avait songé un instant à intituler *Lettres morales*[2], me paraissent, elles aussi, inachevées[3]; et c'est là ce qui les empêche encore d'être

1. C'est ainsi que Rousseau les appelle : cf. sa note marginale sur son manuscrit de la *Profession* [47], 234 note. Le titre de *Lettres sur la vertu et le bonheur* est de Streckeisen-Moultou, et ne se justifie pas.

2. Lettre à Mme d'Houdetot, du 28 janvier 1758 [36], 237.

3. Je ne crois pas pouvoir parler ici du *Catéchisme* auquel Rousseau fait allusion dans une lettre à Mme d'Houdetot, de juillet 1757, X, 165. Il s'agit sans doute, d'un ouvrage séparé, dont tous les manuscrits seraient perdus, à moins, comme je serais tenté de le croire, que ce ne fût déjà une esquisse de la *Profession*. Mais cette allusion — unique à ma connaissance, — est trop imprécise pour pouvoir autoriser une conjecture. Cf. mon *Introduction* à la *Profession* [47], p. XVII-XVIII, note 3.

une « entière profession de foi », comme celle du Vicaire; car, au demeurant, elles voulaient en être une. Ces lettres de direction sont bien plus pleines du directeur que de sa dirigée. Sous prétexte de lui « apprendre à vivre[1] », il lui disait surtout ce qu'il pensait, lui, Jean-Jacques du « vrai prix de la vie[2] ». Il en convenait lui-même, et dès le début : « En vous exposant, lui écrivait-il, mes sentiments sur l'usage de la vie, je prétends moins vous donner des leçons que vous faire ma profession de foi. A qui puis-je mieux confier mes impressions qu'à celle qui connaît si bien tous mes sentiments[3] »? Il disait juste : ce sont des « principes » beaucoup plutôt qu'une « doctrine ». Il y affirme plus qu'il explique ou démontre; et toutes les questions qui seront étudiées dans ces *Lettres* le seront en fonction de la vie, et du bonheur qui est sa raison d'être. « L'objet de la vie humaine est la félicité », ainsi commence ce catéchisme strictement utilitaire. La vie est faite pour être pratiquée, non pour être discutée ou expliquée. Tous les systèmes des philosophes, pour « nous guider dans cet obscur labyrinthe de la vie humaine », ne sont que des folies ou des fantaisies contradictoires. Tous ces savants, tous ces prêtres, qui se « démentent mutuellement », ne font que décourager le chercheur sincère. Plus on s'instruit, moins on sait. Le raisonnement, « loin de nous éclairer, nous aveugle, il n'élève point l'âme, il l'énerve et corrompt le jugement qu'il devait perfectionner[4] ». Dans cette suspicion universelle qui frappe « l'art de raisonner », le cœur seul « est appelé en témoignage ». « Pourvu que vous sentiez que j'ai raison, je ne me soucie pas de vous le prouver... je veux parler à votre cœur, et je n'entreprends pas de disputer avec les philosophes. Ils auraient beau me prouver qu'ils ont raison, je sens qu'ils mentent, et je suis persuadé

1. *IIe Lettre* [26], 142.
2. Expression du Vicaire, *Profession de foi* [47], 33.
3. *Ire Lettre* [31], 117.
4. *IIe Lettre* [26], 141-147.

qu'ils le sentent aussi ;... si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage[1] ». C'est précisément la formule que reprendra le Vicaire[2]; mais il aura beau dire alors, il se souciera davantage de l'opinion des « philosophes », et tâchera de leur présenter un corps de doctrine qui puisse résister à leur critique. Ici, au contraire, cette formule est la vérité même; car le directeur de Sophie ne se lasse point de manifester son indifférence métaphysique, qui semble bien n'être d'abord qu'une forme de son impuissance. « En philosophie, dit-il, substance, âme, corps, éternité, mouvement, liberté, nécessité, contingence, etc., sont autant de mots qu'on est contraint d'employer à chaque instant et que personne n'a jamais conçus.... Il faut finir par où Descartes avait commencé. Je pense, donc j'existe, voilà tout ce que nous savons[3] ».

Mais, comme il est naturel à un esprit qui est encore sans système, c'est en vain qu'il méprise les systèmes des autres, il en reste le débiteur; il se refuse à leur séduction, mais il leur demande des armes, quand il veut dénigrer l'intelligence et notre pouvoir de connaître : c'est ainsi que, pour ruiner l'intellectualisme cartésien, il acceptera la critique de Locke, et semblera convenir avec lui que « l'essence de l'âme ne consiste point dans la pensée », alors que le Vicaire Savoyard traitera simplement d'absurde l'hypothèse d'une matière pensante[4]. Il accepte aussi les objections des « philosophes » contemporains contre la suprématie de l'homme dans l'univers; et, par tous les arguments qu'ils lui fournissent, il nous prêche l'humilité : « Soyons humbles de notre espèce », comme nous devons l'être de notre intelligence. Ne parlons point de l'*instinct* des animaux, « mot inintelligible », dont l'orgueil humain essaie de masquer son incompréhension d'une vie qui n'est pas

1. *IIe Lettre* [26], 143, *Ve Lettre* [47], 485-486, 490.
2. *Profession de foi* [47], 265.
3. *IIIe Lettre*, 153, 157.
4. *IIIe Lettre*, 153; *Profession de foi*; Lettre à M. de Franquières [47], 171-173, 517.

la sienne. « Ne disons point dans notre imbécile vanité que l'homme est le roi du monde, que le soleil, les astres, le firmament, l'air, la terre, la mer, sont faits pour lui, que les végétaux germent pour sa subsistance, que les animaux vivent afin qu'il les dévore ». C'est pourtant, à peu de chose près, ce que dira le Vicaire Savoyard, lorsqu'il raillera « la philosophie moderne, qui n'a garde d'admettre cette obscure faculté appelée *instinct* », lorsqu'il aura restauré par le raisonnement les grandes vérités qui assurent à l'homme « le premier rang » dans la nature, lorsqu'il affirmera, sans en sentir « le ridicule », que « tout est fait pour l'homme », et que « l'homme est le roi de la terre qu'il habite[1] ».

Ainsi, de ces deux professions de foi, que sépare à peine une année, il semble que le contenu soit très différent; mais cette impression première est fausse. Comme toujours chez Rousseau, l'essentiel est l'orientation générale de la pensée, l'émotion, l'accent; et nous les retrouvons identiques dans les *Lettres à Sophie* et dans la *Profession de foi*. C'est seulement du point de vue intellectuel que Jean-Jacques rudoie l'homme, et le ramène durement à l'humilité. Il fait à l'orgueil humain son procès; il le fait avec âpreté, mais il le conclut par des paroles réconfortantes : « C'est assez déprimer l'homme, s'écrie-t-il! Si la raison l'écrase et l'avilit, le sentiment intérieur le relève et l'honore...; si nous sommes petits par nos lumières, nous sommes grands par nos sentiments »; et, dans une volte-face presque pascalienne, il se retourne vers nous, pour nous faire voir « le vrai titre de noblesse que la nature a gravé dans le cœur de l'homme » : « N'avez-vous jamais senti, nous demande-t-il, cette secrète inquiétude qui nous tourmente à la vue de notre misère, et qui s'indigne de notre faiblesse, comme d'un outrage aux facultés qui nous élèvent? N'avez-vous jamais éprouvé ces transports invo-

1. *IIIe* et *IVe Lettres* [26], 155, 158; *Profession de foi* [47], 233, 153-159.

lontaires qui saisissent quelquefois une âme sensible à la contemplation du beau moral »? Et les fières interrogations continuent[1].

Voilà donc une philosophie, toute sceptique et négative en apparence, qui revient finalement à des certitudes. Comme elle veut se borner à un « art d'être heureux », elle n'enlève à l'homme des droits incertains et précaires que pour lui assurer une royauté incontestable, et le rendre maître souverain de sa destinée, en le rendant à lui-même. Il y a au dedans de nous « une voix intérieure, qui nous juge en secret, et se fait sans cesse entendre à notre cœur; apprenons à l'écouter, à la suivre »; elle nous révélera dans la pleine lumière ce que les philosophes n'ont jamais pu nous prouver; et nous aurons enfin, grâce à elle, « un guide assuré dans ce labyrinthe des erreurs humaines ». Le Vicaire Savoyard reprendra cette formule en l'adoucissant, et l'on doit reconnaître qu'elle aura besoin alors d'être fort atténuée, car c'est au terme de ses raisonnements si méritoires sur le monde, l'homme et Dieu, qu'il placera cette déclaration sentimentale, qui semble bien rendre inutile tout l'effort antérieur. Mais, en dépit de ses habiletés de langage, quand le Vicaire dira : « nous avons *à moindres frais* un guide *plus* assuré dans ce dédale immense des *opinions* humaines », — nous sentirons que tout ce bel édifice rationnel, qui précède le temple de la conscience, est rapporté sur une construction plus ancienne, d'où la « raison » et la « philosophie » étaient absentes[2].

Donc, sur les ruines de la philosophie raisonnante, Jean-Jacques exalte la conscience, et la présente à Sophie comme son guide et son juge : « Principe inné de justice et de vérité morale, antérieur à tous les préjugés nationaux, à toutes les maximes de l'éducation », la conscience

1. *IVe Lettre* [26], 159-160.
2. *IVe Lettre* [26], 165; *VIe Lettre* [47], 490; *Profession de foi* [47], 275.

est à nos âmes comme un « instinct divin » et infaillible, par où l'homme, tout ignorant et borné qu'il soit, se trouve porté au niveau des dieux [1]. Les *Lettres* se terminent sur des conseils pratiques, où le directeur de Sophie lui explique en détail ce que, dans son cas particulier, la conscience réclame d'elle.

En relisant, quelques mois plus tard, ces deux dernières lettres sur la conscience et l'universalité de la loi morale, l'auteur de la *Profession de foi* les trouvera si propres à son nouveau dessein, qu'il leur empruntera des pages entières, et qu'il redira au « bon jeune homme » de Turin, au disciple idéal, qu'il a pris désormais pour confident, les paroles émues dont Sophie avait eu la primeur [2]. C'est, du reste, dans la *Profession de foi* qu'il faut chercher la suite de ces *Lettres*. A l'endroit où elles s'arrêtent, elles ne me paraissent pas avoir rempli tout le programme qu'elles devaient comporter. Ce n'est pas seulement la sixième *Lettre* qui reste inachevée; c'est la série qui n'est pas complète. Les considérations particulières y baignent dans une atmosphère religieuse; et il semblait bien que la foi en la conscience dût conduire jusqu'à Dieu l'âme qui l'avait prise pour guide. Mais nulle part encore, ces suprêmes affirmations du sentiment ne sont posées. Rousseau les réservait, sans doute, comme couronnement de sa direction, pour les dernières lettres, qu'il ne rédigea point. Se lassa-t-il d'écrire? trouva-t-il un accueil insuffisamment compréhensif et chaleureux? ou plutôt abandonna-t-il ces premières esquisses, parce qu'il entrevoyait déjà d'autres œuvres où il pourrait s'expliquer plus librement, — je le croirais volontiers.

1. Ve *Lettre* [47], 484-489.
2. *Profession de foi* [47], 234, note; *Introduction*, p. LVII-LVIII.

III

Il achevait, en effet, sa *Julie*; et, si les dernières parties n'en étaient pas encore rédigées, il pressentait assez ce que serait l'œuvre, pour savoir qu'il pourrait s'y mettre tout entier. Le problème moral, qui en faisait le centre, non seulement autorisait la recherche religieuse, mais semblait y inviter. En même temps, le cadre épistolaire et dramatique du roman lui permettait de rendre sous tous leurs aspects les hésitations et, parfois, les contradictions apparentes de ses croyances, sans pourtant laisser douteuse leur orientation générale. Il y a une « profession de foi » latente qui se dégage de la *Nouvelle Héloïse* pour tout lecteur averti; mais, çà et là, il y a des déclarations et des discussions plus explicites. Jean-Jacques, en faisant parler complaisamment les personnages de son imagination, a voulu surtout soulager son cœur et se révéler lui-même. Et, par exemple, dans les discours — les longs discours, — de Julie mourante, il y a bien peu d'affirmations que le Vicaire Savoyard n'eût pas cru pouvoir prendre à son compte, quoiqu'il les eût présentées peut-être sur un autre ton. C'est, d'ailleurs, ce que Rousseau reconnaissait lui-même. « On trouve dans l'*Émile*, disait-il, la profession de foi d'un prêtre catholique, et dans l'*Héloïse* celle d'une femme dévote. Ces deux pièces s'accordent assez pour qu'on puisse expliquer l'une par l'autre [1] »; et, plus formellement encore dans les *Confessions* : « La profession de foi de cette Héloïse mourante est exactement la même que celle du Vicaire Savoyard [2] ».

Enfin, dans la *Lettre à D'Alembert*, — dans cette espèce d'intermède, tout pénétré de l'esprit de la *Nouvelle Héloïse*, et, en quelque sorte fragment anticipé de l'œuvre qui

1. *Lettres de la montagne*, III, 123; cf. encore *Id.*, 173, note.
2. VIII, 120.

s'achevait, — le christianisme suspecté des pasteurs de Genève lui avait fourni prétexte à parler du sien : « Les dix ou douze premières pages, écrit-il, contiennent sans détour, directement et sous mon nom, des sentiments, du moins aussi hardis et aussi durement énoncés », que les plus audacieux de l'*Héloïse*, et, il aurait pu ajouter, de l'*Émile* [1].

Ces différents morceaux, comme il le dit encore, « respirent les mêmes maximes; les mêmes manières de penser n'y sont pas plus déguisées; si le sujet ne les a pas rendues susceptibles du même développement, elles gagnent en force ce qu'elles perdent en étendue; et l'on y voit la profession de foi de l'auteur exprimée avec moins de réserve que celle du Vicaire Savoyard [2] ». Cependant, si ces trois « professions de foi », d'ailleurs contemporaines, « peuvent s'expliquer l'une par l'autre », elles conservent chacune leurs nuances, qui ne tiennent pas tant peut-être à des nuances de pensée qu'à des occasions différentes et à des besoins différents.

La *Lettre à D'Alembert* est une manifestation civique : c'est une œuvre de préservation nationale, le premier écrit que Jean-Jacques ait composé pour le public, depuis qu'il est redevenu citoyen authentique et chrétien réformé. Dans ce pamphlet genevois, où il semble parler au nom de Genève, et risquer ainsi de la compromettre, le sentiment de cette responsabilité le rend précautionneux dans ses formules sans vouloir se charger de la profession de foi des autres, et tout en sachant bien que la sienne ne concorde pas toujours avec celle des ministres, il essaye pourtant de les faire coïncider. Mais, s'il paraît contredire D'Alembert, on ne voit pas qu'il lui reproche autre chose qu'une tactique inopportune. S'il se refuse à traiter les ministres de « sociniens parfaits », c'est qu'il entend louer les gens « à leur manière », et qu'en leur imposant un nom de secte qu'ils

1. *Observations sur les retranchements à la « Nouvelle Héloïse »*, V, 88.
2. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 62-63.

repoussent, en en faisant des hérétiques malgré eux, on les compromet devant toute la chrétienté protestante, on rend leur foi suspecte et leur ministère inefficace. En outre, si libérale ou si accommodante que puisse être la théologie socinienne, c'est encore une théologie; et ce dont Jean-Jacques féliciterait plutôt ses pasteurs, c'est de s'être résignés, de bonne grâce, à ne plus faire figure de théologiens, pour devenir surtout, comme le désirait l'abbé de Saint-Pierre « un corps d'officiers de morale et de ministres de la vertu [1] ». Au reste, la Vénérable Compagnie avait pris soin elle-même de sa réputation; et la *Déclaration*, qu'elle avait fait paraître peu avant la *Lettre à D'Alembert* [2] — Rousseau le reconnaît lui-même — « rendait le début de sa *Lettre* entièrement superflu [3] »; mais il tenait à parachever l'éloge qu'il avait fait d'eux dans cette *Dédicace* du second *Discours*, où il avait vanté, sur le mode lyrique, leur douceur, leur humanité, leur « vive et douce éloquence », « la sainteté de leurs mœurs », et cette paix intérieure que leur christianisme tolérant valait à la république [4]. Il voulait les caresser, les flatter, les citer, faire sentir qu'il avait des amis parmi eux, et se ranger derrière eux, en citoyen plus encore qu'en fidèle. Car dans cette *Lettre*, où il semble faire profession du christianisme réformé, puisqu'il classe « les mystères admis dans les communions protestantes » parmi les « vérités incompréhensibles et pourtant incontestables [5] », il laisse voir assez clairement tout ce qu'il y a désormais, dans son esprit, d'invincible rationalisme.

En s'adressant à D'Alembert, a-t-il subi la contagion de ses idées? Voulait-il prévenir toute équivoque sur ses

1. *Lettre à D'Alembert*, I, 183-184, 186.
2. J'aurai l'occasion de rappeler plus loin les jugements contradictoires de Rousseau sur cette *Déclaration*; cf. lettre à Jacob Vernet, du 18 septembre 1758, X, 193; *Lettres de la montagne*, III, 139 et 198.
3. *Lettre à D'Alembert*, I, 185, note 2.
4. *Discours sur l'inégalité*, I, 77.
5. *Lettre à D'Alembert*, I, 184, note 1.

croyances à lui, en déclarant très haut, et dès l'abord, qu'elles ne « heurteraient pas la raison »? Cherchait-il à rassurer le lecteur « philosophe », en faisant brutalement la part du feu, et en y jetant avec allégresse les « mystères absurdes de l'orthodoxe », c'est-à-dire du catholique [1]? Tous ces sentiments ont pu se mêler en lui et accentuer l'aigreur de son rationalisme; mais on sent aussi que ce rationalisme est réellement l'une des exigences de son fond. Nous retrouvons ici l'ami d'Altuna, qui ne voulait déjà se soumettre qu'à « l'évidence et la démonstration [2] ». C'est en faisant appel aux mêmes « armes », qu'il se débarrasse aujourd'hui des dogmes catholiques :

Si vous me dites, s'écrie-t-il allégrement, qu'un espace d'un pouce est aussi un espace d'un pied, vous ne dites point du tout une chose mystérieuse, obscure, incompréhensible, vous dites au contraire une absurdité, lumineuse et palpable, une chose évidemment fausse. De quelque genre que soient les démonstrations qui l'établissent, elles ne sauraient l'emporter sur celle qui la détruit, parce qu'elle est tirée immédiatement des notions primitives qui servent de base à toute certitude humaine. Autrement la raison, déposant contre elle-même, nous forcerait à la récuser; et, loin de nous faire croire ceci ou cela, elle nous empêcherait de plus rien croire, attendu que tout principe de foi serait détruit. Tout homme, de quelque religion qu'il soit, qui dit croire à de pareils mystères, en impose donc, ou ne sait ce qu'il dit [3].

Jean-Jacques a raison : ces sentiments sont aussi « hardis », aussi « durement énoncés », que ceux du Vicaire Savoyard; et l'homme qui a écrit ce pressant réquisitoire contre la croyance catholique, est bien le même qui va faire parler son « raisonneur », qui regimbera devant la révélation, les miracles et les prophéties. Tout lecteur avisé de la *Lettre à D'Alembert* ne sera point

1. *Lettre à D'Alembert*, I, 184, note 1.
2. Lettre du 30 juin 1748, X, 57.
3. *Lettre à D'Alembert*, I, 184.

déconcerté quand il ouvrira l'*Émile*. Mais, dans la *Lettre*, les principes posés ne manifestent pas encore toutes les conséquences dont ils sont gros; et ces conséquences, ce n'est pas Jean-Jacques qui, pour l'instant du moins, se chargera de les tirer. Il affirme, au contraire, « son amour et son respect pour le plus sublime de tous les livres », qui « le console et l'instruit tous les jours, quand les autres ne lui inspirent plus que du dégoût »; mais il ne l'accepte qu'à condition de pouvoir l'interpréter selon sa conscience, et de n'imposer à sa raison aucun sacrifice, ou plutôt aucun suicide. La Bible ne doit servir qu'à la confirmer, non à la combattre. « De quelque authenticité que puisse être le texte sacré, il est encore plus croyable que la Bible soit altérée que Dieu injuste ou malfaisant »; et, à ce propos, en déclarant sans ambages, qu'il n'est « pas scandalisé que ceux qui servent un Dieu clément rejettent l'éternité des peines, s'ils la trouvent incompatible avec sa justice », il dit assez quelle est, à lui, son opinion[1].

Mais le contre-coup, peut-être inattendu, de ces scrupules rationalistes est de rendre à la raison, dans la vie religieuse, d'où elle semblait définitivement congédiée, plus que des droits : une demi-autorité. Le rêveur de l'Ermitage, qui « avouait naïvement » à Voltaire que, sur la question de l'existence de Dieu, « ni le pour ni le contre ne lui paraissaient démontrés par les seules lumières de la raison », fait maintenant place à ce « dogme » parmi les vérités du « monde intellectuel » que la raison ne nous fait pas « toucher », mais qu'elle nous permet « d'apercevoir », et, qu'en tout cas, elle « démontre ». C'est, du reste, ce qu'il vient de faire lui-même, puisqu'il a en portefeuille une première rédaction du *Vicaire Savoyard*, où il a, de son mieux, et « par les seules lumières de la raison[2] », « démontré » l'existence de Dieu et les grandes

1. *Lettre à D'Alembert*, I, 184-185.
2. Lettre du 18 août 1756, X, 130-131.

vérités du « monde intellectuel ». Néanmoins, il n'est pas tout entier converti à la « raison » : il admet qu' « il y a des principes communs, une évidence commune », mais « jusqu'à certain point » : « les bornes générales de la raison ne sont point fixées »; « elle n'a pas de mesure commune bien déterminée, et il est injuste à tout homme de donner la sienne pour règle à celle des autres ». La raison n'a d'autorité que dans les limites de « l'expérience »; elle permet alors de préciser « les vérités de pratique », sur lesquelles on peut asseoir la vie. Cette prudence et cette modestie intellectuelles, si elles pouvaient devenir contagieuses parmi les hommes divisés, suffiraient à arrêter l'orgueil du dogmatisme, à « établir la paix » dans le monde des esprits, et à « terminer à la fin les disputes des prêtres et des philosophes [1] ».

IV

C'est aussi à terminer cette interminable dispute, que la *Nouvelle Héloïse*, roman « utile » et « bon livre [2] », — se propose de travailler. Rousseau l'a répété bien des fois. Sa Julie veut être une conciliatrice; elle entend « adoucir la haine réciproque des adversaires, en détruisant leurs préjugés, et montrer à chaque parti le mérite et la vertu dans l'autre.... Voilà, dit-il, le vrai but du livre [3] ». Pour préparer cette réconciliation de l'avenir, il ne ménage ni aux uns ni aux autres les vérités salutaires, mais dures. Les « philosophes », tristes interprètes de la vie, « toujours, d'après leur propre cœur, médisant du cœur de l'homme », expliquant toutes ses vertus par des vices cachés, destructeurs de la société comme des familles, se complaisent orgueilleusement dans leurs sophismes et

1. *Lettre à D'Alembert*, I, 183, note 2, 184, note 1.
2. *Observations sur les retranchements à la « Nouvelle Héloïse »*, V, 87.
3. *Confessions*, VIII, 312-313; lettre à Vernes, du 24 juin 1761, X, 260-261; *Nouvelle Héloïse* (*Préface*, VI, xi), IV, 2, V, 62; *Observations sur les retranchements*, V, 87.

dans leurs impuissances, qu'ils prennent pour les bornes de la nature. « O mes pauvres philosophes [1] »! — Mais les « dévots », du moins « les dévots de profession », ne sont pas mieux traités : pareillement orgueilleux, sans amour et sans humanité, ils ont la pitié insultante, le zèle amer, le mépris haineux, une soif, sans scrupule, de domination. Les prêtres et les moines qui les dirigent, ont trop souvent l'âme basse. Ils se soumettent « à mille règles inutiles », mais « ne savent ce que c'est qu'honneur et vertu ». Ils ont fait le vœu téméraire « de n'être pas hommes. Pour les punir d'avoir tenté Dieu, Dieu les abandonne à leurs mœurs corrompues; ils se disent saints, et sont déshonnêtes »; et l'on comprend « qu'ils s'abaissent au-dessous des brutes, pour avoir dédaigné l'humanité [2] ». Ils savent vendre habilement « le paradis aux riches »; et, s'ils prêchent à leurs ouailles la crainte de Dieu, c'est « pour avoir meilleur marché de leur bourse ». Moins ils ont de religion, plus ils sont intolérants; qui sait même, si, dans leur armée, pourtant si fanatique, on trouverait « trois prêtres qui crussent en Dieu [3] »! — Tels sont les deux partis en présence. Sans doute, un Abauzit saura réunir dans sa vie, « d'une sublime simplicité », l'érudition du savant et la modestie de l'ignorant, la vraie piété et « la vraie philosophie »; mais il est seul [4]!

A ne considérer que ce tableau d'ensemble et ces maximes générales, il semblerait donc que cette tentative de réconciliation eût plutôt l'air d'un renvoi dos à dos.

1. *Nouvelle Héloïse* (II, XVII, III, XVIII, VI, VI, VIII), IV, 170-171, 249-250, V, 26, 40, etc.

2. *Id.* (VI, VIII, IV, X, VI, VI), V, 44, IV, 317, V, 23. — Pour ce dernier texte, je cite la première rédaction, beaucoup plus violente, [8 B], 86ro.

3. *Id.* (VI, XI, II, XVI, VI, VIII, V, V), V, 57-58, IV, 165, V, 47, note, IV, 412. Cf. encore le résumé que donne Rousseau des idées de Saint-Preux, *Observations*, V, 89, où il accepte une modification du texte, à condition, ajoute-t-il, que « Saint-Preux dise toujours que, dans les religions grecque et catholique, il est impossible d'être raisonnable et de croire en Dieu ».

4. *Id.* (V, I), IV, 366-367, note.

Mais les personnages du roman ouvrent à l'espérance un tiers chemin, et, en vivant devant nous, concilient ce qui paraissait inconciliable : leur piété est humaine, leur philosophie vertueuse ; « Julie dévote est une leçon pour les philosophes, et Wolmar athée en est une pour les intolérants[1] ». Formule qui respecte l'équilibre des deux partis, et qui semble d'abord confirmée par le roman lui-même : Wolmar méritait de rencontrer une Julie ; ce sont deux admirables natures, également dignes de sympathie et d'estime. Il n'est personne qui soit « plus sincère que Wolmar, plus droit, plus juste, plus vrai, moins livré à ses passions, qui ait plus à gagner à la justice divine » ; et pourtant, il ne croit pas ; l'univers est muet pour lui, et la nature ne lui apporte « qu'un silence éternel ». Cet homme froid, sur qui « la preuve de sentiment » est impuissante, a fait le tour des démonstrations rationnelles que la métaphysique religieuse s'est ingéniée à construire, il en est revenu avec une incrédulité entière, mais qui « ne dogmatise jamais » ; une incrédulité simple, point fanfaronne ni intolérante, sans « cette ironique fierté des esprits forts », avec une réserve grave et silencieuse, qui impressionne davantage[2]. Cette vie, si noble et si décente, semblerait prouver, à elle seule, ce que Rousseau précisément refusait de reconnaître dans sa *Lettre à D'Alembert*, « qu'on pouvait être vertueux sans religion[3] ». Wolmar et Julie, également vertueux, l'un dans son impiété, l'autre dans sa dévotion, sembleraient devoir réconcilier la religion et la « philosophie » dans une estime et une tolérance réciproques.

Mais cet équilibre entre les deux interprétations possibles de la vie est un équilibre fictif ; et, si, grâce à Wolmar et Julie, la réconciliation doit se faire un jour entre les deux partis, elle ne se fera point sur un pied d'égalité. Wolmar expose ses idées, mais ne les défend point : « Mon seul

1. Lettre à Jacob Vernes, du 24 juin 1761, X, 261.
2. *Nouvelle Héloïse* (VI, VIII, V, v). V, 45, IV, 414-416.
3. *Lettre à D'Alembert*, I, 243, note.

principe actif, déclare-t-il, est le goût naturel de l'ordre [1] »; et c'est là toute sa justification, tandis que cette même morale de « l'ordre » est vigoureusement attaquée par Julie, et que, devant ses arguments serrés, « les fantômes de raison », où se complaisait Wolmar, « fuient comme une ombre devant l'immuable vérité [2] ». Du reste, Wolmar lui-même n'est pas si loin du christianisme qu'il le laisse dire, et que peut-être il se le persuade. « Si Dieu juge la foi par les œuvres, c'est croire en lui que d'être homme de bien »; si « le vrai chrétien, c'est l'homme juste », Wolmar est un chrétien qui s'ignore. Et il ne s'ignorera pas toujours. La vie d'une « vraie chrétienne », comme Julie, fait connaître à l'incrédule « une religion si aimable, qu'il ne peut résister à cet argument [3] ». A plusieurs reprises, « la conversion de Wolmar est indiquée avec une clarté qui ne pouvait souffrir un plus grand développement, sans vouloir faire une capucinade [4] ».

A dire vrai, cette conversion n'est qu'une satisfaction sentimentale donnée au lecteur attendri. Elle n'était pas nécessaire pour conférer à l'œuvre tout son sens, qui est celui d'une apologie religieuse. Si c'est le principal intérêt de la *Nouvelle Héloïse* de suivre l'histoire d'une âme dans son complet développement, l'histoire de Julie est l'histoire de la régénération d'une âme par la religion. Le centre de l'action, comme du livre, se trouve au temple, « dans ce lieu simple et auguste », où le ministre, qui parle au nom de Dieu, en « prononçant gravement la sainte liturgie », en commentant les fortes paroles de l'Écriture, répand sur les esprits une lumière décisive, fait comprendre à l'épouse presque contrainte, à l'amante qui ne peut encore oublier, « la pureté, la dignité, la sainteté du mariage,... ses chastes et sublimes devoirs, si importants

1. *Nouvelle Héloïse* (IV, XII), IV, 342.
2. *Id.* (III, XVIII), IV, 247-248.
3. *Id.* (VI, VIII), V, 45-46.
4. Lettre de Rousseau à Jacob Vernes, du 24 juin 1761, X, 261; *Nouvelle Héloïse* (V, V, VI, VIII. XI, XII), IV, 414, V, 46, 64, 74, 76.

au bonheur, à l'ordre, à la paix, à la durée du genre humain », et jette cette âme défaillante dans « une révolution subite. Une puissance inconnue semble corriger tout-à-coup le désordre de ses affections et les rétablir selon la loi du devoir et de la nature ». Révolution subite, mais durable. Julie, qui, jusqu'alors, avait été une chrétienne tout extérieure, « dévote à l'église et philosophe au logis », devient une chrétienne intégrale : elle prie, et s'offre à la « grâce ». Elle voit Dieu à l'extrémité de toutes les avenues de son âme; et c'est cette pensée qui devient le ferment de sa vie. « Rien n'existe que par celui qui est; c'est lui qui donne un but à la justice, une base à la vertu, un prix à cette courte vie employée à lui plaire ». Voilà les maximes qu'elle emporte désormais comme viatique, et qui la soutiendront jusqu'au dernier jour, où elle les redira avec une reconnaissance encore exaltée par l'espoir [1].

La « révolution » qui a commencé au temple, s'achève, en effet, par la mort — et presque le martyre — de Julie, puisque c'est à la fois pour sauver ses enfants et préserver sa vertu incertaine, que cette femme chrétienne sacrifie sa vie. Sur son lit de mourante, elle ramasse en un considérable discours les vérités spirituelles dont elle a vécu et qu'elle avait déjà exposées fragmentairement dans ses lettres à Saint-Preux. C'est une « profession de foi », moins métaphysique et moins savante que celle du Vicaire, mais où l'essentiel se retrouve. Quand le livre parut, Rousseau la prit à son compte avec un geste de héros emphatique, et déclara que, « devant l'appareil des supplices, il n'ôterait pas un mot de ce discours [2] ». Ce n'est pourtant pas tout à fait son accent habituel, et la piété de Julie n'est pas la sienne; mais, derrière cette piété, et la supportant, c'est bien la même conception de la vie, la même foi.

Julie se félicite, en mourant, « d'avoir été élevée dans une

1. *Nouvelle Héloïse* (III, XVIII), IV, 244-245, 247-248.
2. *Observations sur les retranchements à la « Nouvelle Héloïse »*, V, 87.

religion raisonnable et sainte, qui, loin d'abrutir l'homme, l'ennoblit et l'élève, qui, ne favorisant ni l'impiété ni le fanatisme, permet d'être sage et de croire, d'être humain et pieux tout à la fois ». « J'ai vécu et je meurs, s'écrie-t-elle, dans la communion protestante, qui tire son unique règle de l'Écriture et de la raison[1] ». Ce dernier mot, comme, du reste, la formule « religion raisonnable », montre bien que ce protestantisme n'a pas comme premier souci d'être orthodoxe : il se caractérise par une reconnaissance déférente pour la forme, traditionnelle et civique, de la religion, et aussi, et plus encore peut-être, comme nous l'avons vu, par des vivacités agressives à l'égard du catholicisme, de son dogme, de ses prêtres, de ses dévots. Il se garde habilement de toute opposition précise à l'orthodoxie officielle, mais laisse assez voir son libéralisme, ou plutôt son indifférence dogmatique. Après avoir connu des « scrupules inquiétants » et un grand malaise d'âme, pour s'être attachée à la théologie de sa foi, Julie en est venue à ne plus redouter « l'erreur, qui n'est point un crime », et à se borner « aux vérités de pratique qui l'instruisent de ses devoirs ». Elle raisonne et moralise, mais ne se passionne point pour ses raisonnements; elle discute avec son pasteur, mais sans entêtement[2]. Elle ne s'associerait point peut-être à toutes les audaces religieuses de Saint-Preux, mais elle accepterait son principe, qui était déjà celui de la *Lettre à D'Alembert*, que, s'il faut respecter le texte sacré, il faut encore respecter davantage son auteur, et qu'il vaudrait « mieux croire la Bible falsifiée, ou inintelligible, que Dieu injuste ou malfaisant[3] ». Elle ne veut pas, non plus, comprimer la reli-

1. *Nouvelle Héloïse* (VI, xi), V, 62, 55. Longtemps avant sa mort, elle disait déjà (IV, x), IV, 317 : « Nos gens d'Église, aussi supérieurs en sagesse à toutes sortes de prêtres que notre religion est supérieure à toutes les autres en sainteté ».

2. *Id.* (VI, viii, xi, IV, x), V, 44, 55, 65-66, IV, 317.

3. *Id.* (VI, vii), V, 34 : cf. *Lettre à D'Alembert*, I, 185; *Observations*, etc. V, 90.

gion de ses enfants dans des formules apprises par cœur, qui les dispenseraient de se faire eux-mêmes leur foi. Ils n'apprennent pas leur catéchisme, dit-elle, mais c'est « afin qu'ils le croient un jour ». Elle dit : *croire*; il serait plus juste de dire : *interpréter*, car, plus d'une fois, ce catéchisme risquera de leur paraître « déraisonnable », et « il est impossible à l'homme de croire ce qu'il n'entend pas ». En attendant, ils apprennent à lire dans un recueil édifiant, dont la Bible a fourni, pour la plupart, les « petites histoires intéressantes et instructives »; plus tard, ils liront la Bible même; ils fermeront, sans doute, les yeux sur le *Cantique des cantiques*, qui pourrait leur insinuer un mysticisme trop sensuel, mais ils s'enchanteront de la Bible des pasteurs et des patriarches, la Bible de Rachel et de Noémi, qui stimulera en eux le goût « des soins champêtres », qui les transportera dans ces « temps de l'amour et de l'innocence, où les femmes étaient tendres et modestes, où les hommes étaient simples et vivaient contents ». Ce sera une de leurs façons, à eux, d'être chrétiens. Quant au reste, ils pratiqueront « la sainte liberté des enfants de Dieu », ou, plus précisément encore, pour employer une formule de Saint-Preux, que, d'ailleurs, Julie accueille par « un signe d'approbation », « ils s'efforceront d'être chrétiens, croiront de la religion tout ce qu'ils en pourront comprendre, et respecteront le reste sans le rejeter[1] ».

Ce seront, du moins, de très fermes théistes. Julie croit en Dieu, non pas seulement au Dieu horloger et gendarme que Voltaire hospitalise officiellement à Ferney, mais au « Père commun des hommes », à une Providence, dont « elle aperçoit partout la bienfaisante main », et qui n'offre à son cœur, dans le spectacle de l'univers et de la vie, que des sujets d'attendrissement et de gratitude. « Le Dieu que je sers, dit-elle, est un Dieu clément, un père; ce qui me touche est sa bonté; elle efface, à mes yeux, tous ses autres

1. *Nouvelle Héloïse* (V, III, VII, VI, VIII), IV, 407-408, 423, V, 43, note.

attributs; elle est le seul que je conçois. Sa puissance m'étonne, son immensité me confond, sa justice.... Il a fait l'homme faible, puisqu'il est juste, il est clément.... O Dieu de paix, Dieu de bonté, c'est toi que j'adore! C'est de toi, je le sens, que je suis l'ouvrage, et j'espère te retrouver au dernier jugement, tel que tu parles à mon cœur durant ma vie [1] ». Comment cette infinie bonté pourrait-elle se complaire dans des châtiments sans fin, Julie ne veut point se le demander, et se refuse à discuter sur les peines éternelles. Peut-être, si l'on exigeait d'elle une solution du problème, se rallierait-elle à la théorie de milord Édouard, « qui pensait, qu'à la mort des méchants, leurs âmes étaient anéanties [2] ». Mais, comme elle se sent « bonne » malgré ses fautes [3], le souvenir qu'elle en garde la laisse sans trouble au dernier jour; sa confiance ne les efface point, mais efface, du moins, la crainte. « Le Dieu vengeur, dit-elle, est le Dieu des méchants; je ne puis ni le craindre pour moi, ni l'implorer contre un autre.... Qui s'endort dans le sein d'un père n'est pas en souci du réveil [4] ».

Ce réveil, pourtant, elle essaie de se le représenter, mais elle n'abandonne, dans sa vision de l'au-delà, ni ses exigences intellectuelles, ni ses besoins sentimentaux. Elle se regimbe contre son pasteur, qui lui promet « la résurrection des corps », dont elle ne veut point, car elle ne comprend pas « à quoi serviraient des sens, quand ils n'auront plus rien à faire » : l'immortalité qu'elle espère, c'est, avant tout, l'immortalité d'une âme enfin libérée de son

1. *Nouvelle Héloïse* (V, III, VI, VIII), IV, 414, V, 43.
2. *Id* (VI, III), V, 11, note.
3. Cf. la formule si caractéristique de Saint-Preux (III, XVI), IV, 234 : « Hé bien! nous serons coupables, mais nous ne serons point méchants; nous serons coupables, mais nous aimerons toujours la vertu; loin d'excuser nos fautes, nous en gémirons, nous les pleurerons ensemble, nous les rachèterons, s'il est possible, à force d'être bienfaisants et bons ». Saint-Preux et Julie mériteraient d'être nés Genevois, car, eux aussi, « ils se sentent naturellement bons » (VI, IV), V, 15.
4. *Id.* (VI, XI, VIII), V, 56-57, 43.

corps. Mais elle se refuse pareillement à le suivre, quand il cherche à exciter en elle le désir d'une vie future qui ne serait rien d'autre que la contemplation de Dieu, quand il lui soutient, au nom de l'Église, « que l'immensité, la gloire et les attributs de Dieu seraient le seul objet dont l'âme des bienheureux serait occupée ». Pour elle, en quittant la terre, elle ne veut sacrifier aucune des affections qui ont enchanté sa vie, oublier aucun de ceux qui lui furent chers : elle les *reverra*. Une éternité où elle ne retrouverait plus son passé humain, lui paraîtrait indésirable et presque haïssable. Elle ne doute point que le bonheur des élus ne consiste, pour une large part, « dans le témoignage d'une bonne conscience », c'est-à-dire dans le souvenir de ce qu'ils ont été et de ce qu'ils ont aimé[1].

A cette conscience, qui fera plus tard notre félicité, abandonnons, dès à présent, la direction de notre vie : nous y trouverons « la règle sûre » qui ne trompe jamais, si nous « la consultons sincèrement » et si nous avons su la défendre, par la croyance en Dieu, contre l'obscurcissement des préjugés. Se soumettre à la conscience n'est qu'une façon de s'abandonner au sentiment intérieur, au sentiment divin. C'est la soumission de Julie : elle sait raisonner, et son pasteur en a fait l'expérience; mais son raisonnement s'édifie toujours sur des vérités de sentiment. Wolmar s'en est aperçu : « Elle met toujours, dit-il, le sentiment à la place de la raison ». La formule est excessive. Julie traduit plus exactement son attitude, quand elle déclare que « la preuve intérieure, ou de sentiment, est celle-là seule qui peut rendre invincible toutes les autres ». — « Ne serait-ce point, se demande Wolmar, de son maître de philosophie qu'elle aurait appris cette manière d'argumenter »? Oui, Julie est bien l'élève de Saint-Preux[2],

1. *Nouvelle Héloïse* (VI, XI, XII), V, 66, 76. — Ici, comme nous le verrons plus loin (chapitre VI de cette seconde partie), c'est bien l'opinion — très peu « philosophique » — de Rousseau lui-même que Julie exprime : cf. la note manuscrite qu'il a supprimée [47], 209.

2. *Id.* (III, XVIII, V, V), IV, 248, 252, 416-417.

c'est-à-dire de Jean-Jacques, ou plutôt de toute cette génération sentimentale, que nous avons vu se résigner à ne pas comprendre les choses, pourvu qu'elle puisse en user, de cette génération qui ne connaît pas d'autre devoir intellectuel que celui de la « bonne foi », et ne se met pas tant en peine de beaucoup savoir que de bien vivre : « Un cœur droit, dit milord Édouard, est le premier organe de la vérité. Celui qui n'a rien senti ne sait rien apprendre, il ne fait que flotter d'erreurs en erreurs; il n'acquiert qu'un vain savoir et de stériles connaissances, parce que le vrai rapport des choses à l'homme, qui est sa principale science, lui demeure toujours caché[1] ». C'est aussi la dialectique de Julie; et c'est à chercher « le vrai rapport des choses à l'homme » qu'elle entend borner ses recherches. A tous ceux qui croient en Dieu, elle demande de soustraire ce grand objet à toutes les discussions métaphysiques ou théologiques, c'est-à-dire intellectuelles, mais d'y chercher seulement ce qu'il doit être pour nous, un principe d'action : « Voulons-nous, dit-elle, pénétrer dans ces abîmes de métaphysique, qui n'ont ni fond, ni rive, et perdre à disputer sur l'essence divine ce temps si court qui nous est donné pour l'honorer? Nous ignorons ce qu'elle est, mais nous savons qu'elle est; que cela nous suffise.... Elle nous a donné ce degré de sensibilité qui l'aperçoit et la touche; plaignons ceux à qui elle ne l'a pas départi.... Respectons ses décrets en silence, et faisons notre devoir; c'est le meilleur moyen d'apprendre le leur aux autres ». Et Julie formule son incuriosité dogmatique en des maximes qui font écho à celles de Pluche, de Muralt et des autres « pragmatistes » où elle a appris à penser et à sentir : « la conscience ne nous dit point la vérité des choses, mais la règle de nos devoirs; elle ne nous dicte point ce qu'il faut penser, mais ce qu'il faut faire; elle ne nous apprend point à bien raisonner, mais à bien agir[2] ».

1. *Nouvelle Héloïse* (V, I), IV, 365.
2. *Id.* (VI, VIII), V, 44-45.

V

Quand encore Rousseau n'aurait pas écrit la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, quiconque aurait suivi son évolution religieuse depuis les Charmettes, sentirait que la « profession de foi » de Julie, par sa méthode comme par son contenu, coïncide bien avec celle de l'auteur, et que, s'il avait dû y apporter quelques réserves, Saint-Preux serait là, dans le roman lui-même, pour le représenter fidèlement. La lettre où Saint-Preux met son amie en garde contre les tentations du mysticisme, semble contenir les arguments de Rousseau pour ne pas partager jusqu'au bout la dévotion de son héroïne : et, quoique, dans le livre, ce soit Julie qui ait le dernier mot, — si l'on peut appeler *mot* le long et harmonieux cantique où sa piété s'exhale, — on est en droit de soupçonner que Rousseau est ici derrière son Saint-Preux. Comme le Vicaire Savoyard, dont il utilise par avance les formules, Saint-Preux ne veut reconnaître que la prière d'adoration, de résignation, et de « conversation ». Il repousse toute prière qui serait seulement un appel de secours. Une supplication personnelle lui paraîtrait une réclamation, aussi indécente qu'inutile. « Quand nous demandons à Dieu le pouvoir de bien faire, nous ne lui demandons rien qu'il ne nous ait donné [1] ». Mais lui demander d'intervenir dans notre vie et dans nos minuscules affaires, ce serait rabaisser son immensité à notre niveau, oublier qu'il dirige le monde par des lois générales, les déclarer insuffisantes, et supposer enfin une Divinité injuste, qui ne secourrait pas également tous les hommes. Julie ne se laisse pas convaincre : elle continue à trouver dans la prière, dans la prière des âmes simples et croyantes, une consolation et une force. Elle ne

1. *Nouvelle Héloïse* (VI, VII), V, 33 ; cf. *Profession de foi* [47], 293, 295 et note 4 : « Je ne lui demande pas non plus le pouvoir de bien faire. Pourquoi lui demander ce qu'il m'a donné » ? La phrase qui suit est encore à peu près identique dans les deux textes.

pense pas, en priant, abdiquer sa liberté; elle croirait plutôt préparer sa libération : « Cher Saint-Preux, dit-elle à son contradicteur, le plus grand de nos besoins, le seul auquel nous pouvons pourvoir, est celui de sentir nos besoins; et le premier pas pour sortir de notre misère est de la connaître. Soyons humbles, pour être sages. Voyons notre faiblesse, et nous serons forts. Ainsi s'accorde la justice avec la clémence, ainsi règnent à la fois la grâce et la liberté. Esclaves par notre faiblesse, nous sommes libres par la prière, car il dépend de nous de demander et d'obtenir la force qu'il ne dépend pas de nous d'avoir par nous-mêmes [1] ». Dans cette défense de la prière, Julie a prononcé le mot qui les sépare : « Soyons humbles ». « Soyons humbles », disait aussi Jean-Jacques à Sophie, mais « humbles de notre espèce, pour pouvoir nous enorgueillir de notre individu [2] ». Une humilité individuelle, je veux dire l'humilité suppliante d'une âme devant Dieu, non pas seulement d'une âme criminelle, mais d'une âme qui, parce qu'elle se sent humaine, se sent aussi faible, misérable et pécheresse, — ni Saint-Preux, ni Rousseau n'en veulent; et c'est eux, j'imagine, qui ont soufflé à Claire les conseils qu'elle donne à Julie : « Défie-toi de cette dangereuse vertu, qui ne fait qu'animer l'amour-propre, en le concentrant, et crois que la noble franchise d'une âme droite est préférable à l'orgueil des humbles [3] ». Mais, pour tout dire, Julie et Saint-Preux sont, dans le fond, moins séparés que leurs différences de formules pourraient le laisser croire. Je trouve peu de prières dans la bouche de Julie; et celles-là même qu'elle développe si complaisamment me paraissent plus satisfaites qu'implorantes et humiliées : « Je veux le bien que tu veux, s'écrie-t-elle en élevant ses mains vers le ciel;... je veux être fidèle,... je veux être chaste »; et tous ces *je veux* répétés sont d'une humi-

1. *Nouvelle Héloïse* (VI, vi, vii), V, 25-26, 33-35.
2. *IVe Lettre à Sophie* [26], 158.
3. *Nouvelle Héloïse* (IV, xiii), IV, 349.

lité impérative. Si Julie ne souscrit pas théoriquement au principe de Saint-Preux : « ce n'est pas Dieu qui nous change, c'est nous qui changeons en nous élevant à lui », — elle y souscrit pratiquement[1].

La vraie différence entre la religion de Julie et celle de Saint-Preux reste donc, semble-t-il, une différence sentimentale. Julie apporte à Dieu une âme plus amoureuse, plus rêveuse, plus difficile à contenter par les tendresses humaines. « Sa dévotion, prétend son mari, est un opium pour l'âme[2] ». Il serait plus exact de dire que la dévotion de Julie vaut, pour son âme, une musique. Julie est une âme insatisfaite, que le « bonheur ennuie », ou plutôt dont rien ici-bas ne parvient à « remplir le vide », et qui cherche plus haut une vie plus pleine[3]. La religion ne la lui donne pas, mais la lui fait pressentir. La pensée de Dieu lui devient un chant intérieur, dont elle endort sa tristesse et qui la transforme en douceur. On sent — et Rousseau le sent avec nous — que, dans toutes ces élévations vers le ciel, elle éprouve un plaisir, et comme un frémissement de volupté, à se laisser bercer par les grands mots harmonieux que la religion lui fournit, et qui sont, pour son cœur, autant de caresses. C'est un « cygne » qui chante, une âme « céleste », mais qui crée son ciel plus encore qu'elle le voit : « L'imagination ne pare plus rien de ce qu'on possède; l'illusion cesse où commence la jouissance; le pays des chimères est en ce monde le seul digne d'être habité; et tel est le néant des choses humaines, qu'hors l'Être existant par lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas[4] ». *Hors l'Être existant par lui-même*, dit-elle; mais, à tout prendre, s'il fallait reléguer le grand Être dans ce beau pays des chimères, elle ne s'en troublerait pas, pourvu qu'on lui permît encore de l'y rejoindre et de l'y adorer :

1. *Nouvelle Héloïse* (III, xviii, VI, vii, xi), IV, 247, V, 34, 56-57.
2. *Id.* (VI, viii), V, 43.
3. *Id.* (V, v), IV, 413.
4. *Id.* (VI, viii), V, 40-41.

« Quand l'Être immense, dont le cœur s'occupe, n'existerait pas, dit-elle, il serait encore bon qu'il s'en occupât sans cesse, pour être plus maître de lui-même, plus fort, plus heureux et plus sage[1] »; elle aurait pu ajouter : « pour s'enchanter davantage ». Jean-Jacques a conçu en musicien la religion de sa Julie, comme une mélodie exaltante et libératrice.

Assurément toutes ces pages de la *Nouvelle Héloïse* sont composées par un artiste, mais dont il est difficile de séparer la religion et l'art. La piété de Julie n'est point, sans doute, la piété de Jean-Jacques; mais c'est la façon dont il a compris la piété. Et, tout en la critiquant avec ce qui lui restait de « philosophie », il a voulu la faire, et il l'a faite, si séduisante, qu'il a été le premier à s'en laisser séduire : on le devine à toutes les gloses admiratives que les gémissements mélodieux de sa Julie lui inspirent, et dont il ne peut s'empêcher d'alourdir son texte[2]. La piété de Julie, c'est, pour lui, comme la compensation artistique et sentimentale de tout le long travail d'analyse et de réflexion par lequel il vient de passer. Pour se soulager d'avoir peiné sur Helvetius ou sur Clarke, il a écrit ce jour-là un chapitre du *Génie du christianisme* et des « méditations » à la manière de Lamartine.

Mais, dans ces « méditations » musicales, dans ce que l'on pourrait appeler ces roucoulements d'une âme religieuse, c'est toujours le même besoin d'affirmer son Dieu qui se trahit. La *Lettre à D'Alembert*, la *Nouvelle Héloïse*, comme les ébauches antérieures, en témoignent assez. Elles nous font comprendre que désormais la foi de Jean-Jacques est constituée, et que c'est une exigence essentielle de son âme de pouvoir en répondre devant les hommes. On devine que toutes ces « professions de foi », dispersées et fragmentaires, s'appuient sur une « profession de foi » plus complète et plus cohérente, qui ne demande qu'à devenir publique. Il ne restait plus qu'à trouver l'occasion ou à la faire naître.

1. *Nouvelle Héloïse* (III, xviii), IV, 248.
2. Cf. les notes de la dernière lettre de Julie, V, 41.

Si Rousseau songea un instant à formuler en propositions dogmatiques et toutes nues sa profession de foi, à donner comme une réplique séculière à la *Déclaration* des pasteurs de Genève, cette velléité fut, sans doute, fort courte. Il est même improbable que la tentation lui en soit jamais venue. Il sentait trop vivement la solennité de l'acte qu'il allait oser, pour ne pas chercher à l'agrandir encore par une mise en scène, elle aussi, solennelle. Il savait l'importance de la « langue des signes » pour émouvoir « les affections de l'âme », et n'avait garde de « la négliger [1] ». D'ailleurs, sa pensée religieuse, avant d'atteindre la pleine sérénité, avait traversé des angoisses, qu'il était bon de faire revivre au lecteur, pour le conduire à la même foi, à travers les mêmes émotions. Tout semblait donc inviter Rousseau à montrer ses croyances en action, dans un cadre dramatique et impressionnant. Si la prudence lui conseillait de ne pas se découvrir personnellement et nommément, une pareille considération n'était pas, je crois, décisive pour un écrivain comme lui, sincère jusqu'à l'audace, jusqu'à la témérité, et qui méprisait la diplomatie des anonymats voltairiens. Mais il n'était pas encore d'un « romantisme » assez hardi, pour faire de cette « profession de foi » une « confession » publique et déclarée; et il lui parut convenable d'en dissimuler les aveux intimes derrière le voile léger d'une fiction.

Ce n'était pas la première fois que des écrivains français, ou acclimatés en France, avaient recours au roman pour présenter leurs théories et leurs rêves religieux sous une forme à la fois plus séduisante pour le lecteur et moins dangereuse pour eux. J'ai rappelé précédemment quelques-unes de ces tentatives, que le xviiie siècle avait suscitées et que Jean-Jacques avait connues. Nul doute que les récits de Marivaux, de Terrasson, de Prevost, de Morelly, du roi Stanislas, ne se soient imposés plus ou

1. Cf. *Émile*, II, 294-296; *Essai sur l'origine des langues*, I, 370-371; *Profession de foi* [47], 37 et note 6.

moins confusément à son souvenir, quand il fera parler son Vicaire. Cependant, il ne crut pas devoir compromettre sa « profession de foi » dans un véritable roman, toujours un peu frivole. La *Nouvelle Héloïse* lui avait offert un cadre très tentant ; et l'on a vu, qu'en effet, il avait mis dans la bouche de Julie mourante bien des idées que le Vicaire allait reprendre. Mais un exposé complet et méthodique, avec les discussions très amples qu'il réclamait, aurait déplacé fâcheusement le centre d'intérêt, en reportant sur des problèmes dogmatiques et intellectuels l'attention qu'on prêtait à une âme vivante. Peut-être aussi jugea-t-il que la gravité du sujet détonnerait un peu dans cette atmosphère amoureuse, et qu'un livre, où il n'osait inscrire son titre de citoyen de Genève [1], ne devait pas abriter le credo d'un homme qui avait repris sa religion pour reprendre sa patrie.

Au moment où il achevait de rédiger la *Julie*, il avait en chantier un *Traité de l'éducation*. L'occasion lui serait excellente de s'expliquer sur la religion. L'élève qu'il allait former ne serait-il pas là, pour l'écouter et l'encourager à tout dire? Autour de lui, les « philosophes » contemporains essayaient de conquérir la jeunesse à la « philosophie ». Il voulait, lui, la ramener à la religion, à *sa* religion [2]. En présentant au disciple idéal le bréviaire de la vie morale, il pourrait lui redire — et avec un accent plus ému et plus grave — ce que son ancien ami Diderot disait à l'apprenti philosophe : « Jeune homme, prends et lis [3] ». La *Profession de foi*, roman théologique, fut insérée dans l'*Émile*.

1. *Nouvelle Héloïse*, Seconde *Préface*, IV, 15.
2. Cf. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 82.
3. Le mot se trouve en tête de l'*Interprétation de la nature* [288], 7.

CHAPITRE III

LA « PROFESSION DE FOI » DU VICAIRE SAVOYARD[1]

I

On risquerait d'interpréter à contresens la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, si l'on voulait étudier ce discours comme un programme philosophique, conçu par une intelligence rassise, qui organise à loisir sa pensée, et rédigé par un écrivain précautionneux, dont la langue exacte sait maintenir dans son système, au moins du dehors, la cohérence des principes. « Par la forme de l'ouvrage, reconnaît Rousseau, le style de la *Profession de foi* devait être familier et même négligé[2] ». Ces négligences familières, ce n'est pas seulement le style qui en porte la trace. Dans cette confession devenue nécessaire, méditée en pleine crise sentimentale, écrite au sortir des plus rudes émois pour « épancher tous les secrets de son cœur[3] », — les idées ne semblent pas traitées selon leur importance,

1. Dans ce chapitre, toutes les citations sans autre indication de référence seront prises à mon édition de la *Profession de foi* [47]; et les chiffres donnés en note renverront aux pages de cette édition.
2. *Déclaration relative au pasteur Vernes*, IX, 90.
3. 32.

mais selon leur importunité : leur marche est incertaine, sinueuse, parfois régressive; et toute la bonne volonté de l'auteur n'a pas su faire que l'ordre d'exposition coïncidât avec l'ordre logique. Certains thèmes sont repris, qu'on croyait épuisés; d'autres sont abordés avec un esprit tout neuf, comme si les déclarations antérieures du Vicaire n'annonçaient pas une solution toute différente; quelques développements paraissent en surcharge, comme s'ils représentaient des poussées inattendues de sensibilité. Cette impression, que le texte définitif suffit à faire naître, l'étude des manuscrits, surtout du plus ancien, — la confirme et la précise. Ils nous montrent — avant l'ébranchement des révisions successives — des redites et des insistances, qui seraient fastidieuses, à force d'être en nombre, si elles n'étaient d'abord les témoins d'une inquiétude, presque d'une hantise : scrupules d'une honnête et candide intelligence, qui craint toujours de ne pas « s'entendre » elle-même et de « faire du galimatias [1] » retours en arrière d'une âme hésitante, tourmentée par certains problèmes, qu'elle ne croit jamais avoir assez résolus. Par exemple, l'argumentation sur les qualités essentielles à la matière y reparaît comme un refrain, j'allais dire : comme une idée fixe [2].

Ces manuscrits nous permettent aussi de serrer de plus près, dans la pensée de Rousseau, les incertitudes et les illogismes. Tel passage, dont la place nous surprend, n'est venu, en effet, l'occuper qu'après avoir figuré ailleurs dans une rédaction plus ancienne [3] : cette idée, qui semble mal s'adapter à sa voisine, provient, en effet, d'une retouche très postérieure. L'exemple le plus caractéristique, à ce point de vue, est la petite dissertation du Vicaire sur l'immortalité de l'âme et les peines éternelles. Tous les systèmes et tous les sentiments s'y trouvent

1. 188.
2. 94-95, 100-101, 112-113, 114, 170.
3. Cf. le morcellement de la discussion sur la création et sur les attributs de Dieu, p. 143-152 et 224-229.

mêlés; la révolte et l'humilité, l'intransigeance rationaliste et la résignation pieuse, la pitié humanitaire et l'individualisme égoïste, l'Évangile et Morelly, Descartes et les psaumes, Malebranche et Marie Huber[1]. Les manuscrits nous rendent sensibles ces apports disparates, résidus accumulés et imparfaitement fondus de lectures et d'émotions diverses pendant trois ou quatre années.

Souvent aussi, une formule de premier jet nous livre la pensée véritable de Jean-Jacques, et nous laisse deviner l'effort qu'il doit fournir pour intellectualiser ses sentiments, pour présenter en un corps de doctrine ce qui est avant tout, chez lui, instinct et impulsivité. Précisément, dans ce débat sur les sanctions ultra-terrestres, on voit, grâce aux manuscrits, Jean-Jacques se rebeller, comme « philosophe », contre les peines éternelles, mais accepter sans scrupule un « enfer » pour les « méchants », en homme qui a souffert par eux : « Que m'importe ce que deviendront les méchants, s'écrie le Vicaire! je ne prends aucun intérêt à leur sort ». A la réflexion, il se contentera d'y prendre « peu d'intérêt »; mais l'espérance secrète s'est trahie, et se trahit de nouveau un peu plus loin : « Le méchant seul veut le mal et le prémédite, le méchant seul sera puni[2] ». Enfin nous avons vu, lorsque j'ai essayé de décrire la genèse intérieure de la *Profession*, tout ce que le drame de l'Ermitage et la rupture avec les « philosophes » avaient laissé d'alluvions hétérogènes dans l'œuvre qui s'achevait : dissertations ingrates sur la sensation et sur le jugement, sur la matière et l'organisation de la vie, sur la nécessité et la liberté; aveu attendri, et presque dévot, de la séduction de l'Évangile sur son cœur; âpre réquisitoire contre les faux interprètes de la nature et les philosophistes athées; éloge imprévu du fanatisme et de ses grandeurs.

Pour qui l'examine de près, la *Profession de foi* apparaît

1. Cf. p. 199-219, les notes 3 de la p. 201 et de la p. 219.
2. Textes inédits, 214 et note 6, 286.

donc comme un manifeste sentimental, où nous ne devons pas trop chercher de cohésion intellectuelle, mais qui nous livre surtout les émotions d'une âme diversement agitée, quoique toujours selon le même mode. Cette impuissance à systématiser ses idées, Rousseau était le premier à la sentir et à la reconnaître. Au moment même où il corrigeait les épreuves de la *Profession*, il écrivait à dom Deschamps[1], qui lui reprochait l'inconsistance logique de ses lettres : « Vous êtes bien bon de me tancer sur mes inexactitudes en fait de raisonnement. En êtes-vous à vous apercevoir que je vois très bien certains objets, mais que je n'en sais point comparer; que je suis assez fertile en propositions, sans jamais voir de conséquences; qu'ordre et méthode, qui sont vos dieux, sont mes furies; que jamais rien ne s'offre à moi qu'isolé, et qu'au lieu de lier mes idées dans les lettres, j'use d'une charlatanerie de transitions, qui vous en impose tous les premiers, à tous vous autres grands philosophes? C'est à cause de cela que je me suis mis à vous mépriser, voyant bien que je ne pouvais pas vous atteindre ». Il y a, sans doute, quelque ironie dans ces aveux; mais le fond en est sincère, puisque, à la même époque, et pour lui seul, il les reprenait dans ses carnets de notes. Il y confessait qu' « il avait du plaisir à méditer, chercher, inventer », mais que « mettre en ordre » lui était odieux, parce que « les idées ne se liaient pas bien dans sa tête » : « Je jette, disait-il, mes pensées éparses et sans suite sur des chiffons de papier, je couds ensuite tout cela tant bien que mal, et c'est ainsi que je fais un livre. Jugez quel livre[2] »! Quand il constate avec finesse « que rien ne s'offre à lui qu'isolé », il veut dire qu'il a des intuitions vives, mais qu'il ne parvient pas à les dominer pour les organiser. La *Profession de foi* en témoigne d'autant mieux, qu'on y sent une plus grande résistance à cette allure naturellement spora-

1. Lettre du 12 septembre 1761 [28], 163.
2. *Mon portrait* [41], 275, 260-261.

dique de son esprit, et que, de toute son œuvre, sans même excepter le *Contrat social*, c'est peut-être là qu'il s'est imposé le plus courageux effort pour ordonner et construire.

Néanmoins, à travers toutes ces incohérences partielles, dont plusieurs, mais pas toutes, sont inconscientes, il y a une unité profonde, qu'il n'est point difficile d'apercevoir; il y a un élan commun qui emporte le tout. La vérité que proclame le Vicaire à son disciple, n'est peut-être pas une, mais l'attitude qu'il lui conseille devant la vérité est une. Et c'est dans cette attitude que Jean-Jacques se révèle tout entier.

Aussi, pour être jugée à son prix, la *Profession de foi* doit être regardée d'abord — et presque uniquement — comme un nouveau *Discours de la méthode*. Rousseau a bien compris lui-même que c'était là l'essentiel de son système : « Les sentiments que vous venez de m'exposer, fait-il dire par le disciple au Vicaire, me paraissent plus nouveaux par ce que vous avouez ignorer que par ce que vous dites croire [1] ». Il n'entend point par là que la *Profession de foi* soit un bréviaire de négations; il revendiquera même plus tard, et hautement, le caractère « affirmatif » de ce manifeste [2]; mais, comme Marie Huber, il a conscience que l'originalité de sa pensée « ne consiste pas à présenter de nouveaux dogmes ou de nouveaux préceptes de morale », mais à supprimer dans le vieil héritage religieux ce qui est « confus, embarrassé ou contradictoire », à s'arrêter en temps utile devant les affirmations imprudentes qui dépasseraient notre pouvoir de comprendre, à sentir et à faire sentir l'inanité de certaines tentatives pour enfermer l'univers dans des formules intellectuelles. En ce sens-là, le Vicaire peut déclarer, avec Marie Huber, que sa profession de foi est « plus négative que positive [3] »; mais on

1. 301.
2. *Lettre à M. de Beaumont*; *Lettres de la montagne*, III, 108, 123, 142.
3. *Religion essentielle* (242), III, Lettre introductive.

voit que le terme est légèrement impropre : il vaudrait mieux parler d'une méthode suspensive, qui permet, au contraire, sur la vie et sur les devoirs de l'homme, des affirmations très décidées. Ce que le Vicaire entend, du moins, exprimer par la remarque de son disciple, c'est que la principale nouveauté de la *Profession* est dans son accent ou dans sa méthode.

II

Ce n'est pas la méthode cartésienne. A première lecture et si l'on s'arrêtait à l'identité de quelques expressions, on pourrait peut-être s'y tromper[1] : « J'étais, dit le Vicaire, dans ces dispositions d'incertitude et de doute que Descartes exige pour la recherche de la vérité » ; mais cette analogie n'est qu'apparente. Le doute de Descartes, qui agrandit en un doute universel des incertitudes partielles, ce doute, tout intellectuel et volontaire, n'est qu'un procédé de discussion et de recherche, tandis que celui de Rousseau s'impose à lui en dépit de ses efforts et de ses désirs. Ajoutons que celui de Descartes n'est nullement un « état flottant », « peu fait pour durer », « inquiétant et pénible ». Descartes y est resté neuf ans sans en souffrir ; et, d'ailleurs, il laisse précisément hors de son doute ce qui inquiète surtout Rousseau, ce qui motive son examen : les devoirs pratiques, la morale et la religion[2].

Il semblerait pourtant que Rousseau fît appel aux mêmes lumières pour sortir de son doute, et que « l'évidence » leur fût à tous deux un commun critérium. On se rappelle la première règle de la méthode cartésienne[3] : « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle, c'est-à-dire éviter soi-

1. M. A. Meynier s'y est trompé : cf. son *Rousseau révolutionnaire* [624], 180-181.
2. 46-47 ; *Discours de la méthode*, I et III [159], 4, 10, 28.
3. *Discours de la méthode*, II [159], 18.

gneusement la précipitation et la prévention, et ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute ». Rousseau, dont « l'examen » porte seulement sur « les connaissances qui l'intéressent », décide « d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles, dans la sincérité de son cœur, il ne pourrait refuser son consentement; pour vraies, toutes celles qui lui paraîtraient avoir une liaison nécessaire avec ces premières, et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter ni les admettre, et sans se tourmenter à les éclaircir, quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique [1] ». Cette dernière considération souligne assez la différence des attitudes, quoique le mot *évident* puisse encore, un instant, prêter à confusion. Déjà, on se le rappelle dans une *Lettre à Sophie*, il avait montré, toutes proches de nous, les infranchissables limites où venait se heurter la tentative cartésienne : le *je pense, donc je suis*, disait-il, « principe unique et incontestable », que Descartes prenait comme point de départ, était, en fait, un point d'arrivée [2]. Ici, sans insister aussi durement sur l'incertitude de l'effort cartésien, il substitue nettement à une méthode, que beaucoup, autour de lui, considèrent comme périmée ou trop étroite, la méthode nouvelle, que les Buffier, les Pluche, et tant d'autres « pragmatistes » de la génération antérieure, ont élaborée [3].

Pour Descartes, il s'agit — tous les préjugés étant réduits au silence, et toute autre vérité étant provisoirement suspendue, — d'atteindre jusqu'aux vérités « évidentes », c'est-à-dire jusqu'à celles qui s'imposent par leur « clarté » et leur « distinction ». Pour Rousseau, qui n'en est plus à chercher un « système », puisqu'il s'est arrêté au système de Clarke, « si grand, si consolant, si sublime, si propre à élever l'âme, à donner une base à la

1. 69.
2. *IIIe Lettre à Sophie* [26], 152, 157.
3. Cf. le chapitre VII de la 1re partie, p. 228-234.

vertu[1] », — il s'agit de le « reprendre », de lui trouver une justification méthodique, et « d'admettre pour évidents », dans cette reconstruction, tous les principes que le cœur aura posés comme invincibles. En d'autres termes, Descartes n'affirme que ce qu'il juge évident, et Rousseau ne tient pour évident que ce qu'il lui est impossible de ne pas affirmer. L'évidence cartésienne, tout intellectuelle, cherche le vrai, et, en un certain sens, l'absolu, ce sur quoi on peut fonder une connaissance métaphysique : l'évidence dont se contente Rousseau est l'évidence du cœur, celle qui donne les certitudes pratiques et les règles de vie.

De la vérité dite métaphysique, il n'a cure[2], non pas seulement parce qu'elle est inaccessible, mais parce qu'elle est peut-être impossible, puisqu'elle devrait se fonder en raison, et que la raison est une puissance de dissolution et d'anarchie. « Entendement sans règle, raison sans principe », toutes nos facultés intellectuelles ne savent que nous « égarer d'erreurs en erreurs », lorsqu'on veut s'en remettre à leur direction[3]. C'est parce qu'ils sont, comme elles, « sans règle » de vie, « sans principes », que tous les soi-disant « philosophes » pervertissent les esprits imprudemment tombés sous leur domination. Au lieu de « principes », ils n'ont que des « systèmes », « leurs systèmes », car « chacun sait bien que son système n'est pas mieux fondé que les autres, mais il le soutient parce qu'il est à lui ». Orgueilleux, dogmatiques, intransigeants, sans amour de la vérité, ces prétendus « interprètes de la nature » en parlent beaucoup, mais ne la sentent pas; et c'est parce que leurs systèmes manquent de cœur, ou partent d'un cœur corrompu, qu'ils sont « désolants », destructeurs de la moralité, de tout remords, comme de toute espérance. « Jamais, disent-ils, la vérité n'est nuisible aux hommes »; et c'est précisément ce juste principe qui les condamne[4].

1. 67.
2. Cf. sa lettre à dom Deschamps, du 25 juin 1761 [28], 151.
3. 273.
4. 53-59, 445-449.

Ils ne l'admettent, du reste, que parce que la grande majorité des âmes contemporaines l'affirme autour d'eux, et qu'une expérience intérieure nous fait sentir à tous que la vérité doit être utile, ou plutôt que ce qui est utile est la vérité.

Le Vicaire Savoyard s'est rallié à ces maximes; il a appris « à borner ses recherches à ce qui l'intéressait immédiatement, à se reposer dans une profonde ignorance sur tout le reste [1] ». Devant cette recherche strictement utilitaire, l'univers apparaît comme partagé en deux mondes : celui « des choses qu'il importe de savoir », et celui des choses qui « ne mènent à rien d'utile pour la pratique ». De ce point de vue, on peut dire que la vérité proprement dite n'existe plus, et qu'il ne demeure, pour mériter ce nom, que ce que les besoins de l'homme découpent dans l'univers et organisent en vue de son bonheur. Car, quand on dit que la vérité doit être « utile », on veut dire surtout qu'elle doit rendre la vie bonne, être une promesse de félicité, ou, dans la douleur, une consolation. L'âme incertaine du parti à prendre « penche du côté le plus consolant [2] ». Si ce côté est celui de l'erreur, elle accepte l'hypothèse sans frémir ; elle se rassure, en pensant que, du moins, « son erreur sera la sienne », c'est-à-dire sera « plus conforme » aux exigences de sa vie, et servira mieux sa destinée, qu'une vérité illusoire, qui nous échappe, parce qu'elle nous dépasse [3]. « L'homme n'est point fait pour méditer, mais pour agir », écrivait Jean-Jacques à un jeune disciple, au moment même où il composait la *Profession* [4]. C'est aussi le principe du Vicaire,

1. 58-59. J'ai rappelé, plus haut, la formule si expressive d'un des manuscrits à cet endroit : « borner ses recherches aux seules connaissances nécessaires au repos, à l'espoir et à la consolation de sa vie ».

2. 67. Cf. *Dialogues*, IX, 340; lettres à Voltaire, du 10 août 1756, X, 131, à dom Deschamps, du 8 mai 1761 [28], 148.

3. 61, 60 et note 10.

4. Lettre de 1758 (?), X, 181.

quand il soumet la pensée aux exigences de l'action, l'explique et la justifie par elle.

Il y a peut-être d'autres vérités que celles qui sont utiles à notre conduite; et, par exemple, la révélation se présente à nous avec un certain nombre de récits et de dogmes, qui nous renseignent sur notre histoire et sur notre destinée; la métaphysique se pose des problèmes qu'elle ne parvient jamais à résoudre, mais dont les solutions contradictoires partagent les esprits. En présence de ces affirmations théologiques ou philosophiques, « sachons être ignorants », tout en étant « toujours modestes [1] ». L'attitude que la vie nous commande ici est une attitude de réserve et même d'arrêt : d'indifférence absolue, s'il s'agit de problèmes proprement métaphysiques, c'est-à-dire « de questions oiseuses, qui peuvent inquiéter notre amour-propre, mais qui sont inutiles à notre conduite et supérieures à notre raison [2] »; de « doute respectueux », s'il s'agit de la révélation, dont « l'utilité », peut-être réelle « pour ceux qui ont le bonheur de la reconnaître », ne parvient pas cependant à s'imposer d'elle-même [3].

Mais ce doute, cette attitude suspensive ne nous jettent pas dans un « état violent » d'où l'âme éprouve le besoin de s'évader [4]. « Scepticisme involontaire », il n'est « nullement pénible, parce qu'il ne s'étend pas aux points essentiels à la pratique », et qu'il laisse intacts « les principes de tous nos devoirs [5] ». Il y a une Providence qui gouverne le monde, assure le Vicaire : « je le vois, ou plutôt je le sens; et cela m'importe à savoir; mais ce même monde est-il éternel ou créé? Y a-t-il un principe unique des choses? Y en a-t-il deux ou plusieurs, et quelle est leur nature? Je n'en sais rien, et que m'importe [6] »! A combien

1. 457, 415.
2. 143, 417.
3. 397-399.
4. 51, 47; cf. lettre à Voltaire, du 18 août 1756, X, 131.
5. 415.
6. 143.

d'autres problèmes spéculatifs, ce *que m'importe*! peut servir de réponse! Les bêtes ont-elles une âme? Comment se justifie la liberté? Y a-t-il des châtiments pour les méchants, et sont-ils éternels? La révélation est-elle un supplément ou une perversion de la religion naturelle? Autant de questions que l'homme — du moins, l'homme bon — n'a pas d'intérêt à résoudre, et devant lesquelles il s'arrête incertain et, plus encore, incurieux de la vérité : « Quand les forces lui manquent pour aller plus loin, de quoi peut-il être coupable? c'est à elle à s'approcher [1] ».

Ainsi la vérité ne se démontre pas : « elle se voit, ou plutôt elle se sent ». Quiconque se met en sa présence avec un cœur droit, ne peut pas ne pas la reconnaître et s'y attacher : « Mon enfant, dit le Vicaire à son disciple, je ne veux pas argumenter avec vous, ni même tenter de vous convaincre; il me suffit de vous exposer ce que je pense dans la simplicité de mon cœur. Consultez le vôtre durant mon discours, c'est tout ce que je vous demande [2] »; le cœur répondra de lui-même; ce qu' « il sentira » sera plus sûr que toutes les démonstrations des « philosophes ». « Souvenez-vous toujours, lui dit-il un peu plus loin, que je n'enseigne point mon sentiment, je l'expose »; et c'est assez : La vérité ne se dérobe pas longtemps « à l'empressement d'un cœur fait pour l'adorer [3] ». Sans doute, la raison peut nous aider dans certaines déductions, nous montrer les conséquences de certaines notions primitives, que le sentiment nous fournit; mais, après avoir bien raisonné, la raison est obligée de confesser son impuissance foncière; et, tout ce qu'elle peut nous garantir, c'est que « la règle de nous livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même [4] ». Son suprême conseil, si elle veut être loyale, c'est de « nous borner aux premiers sentiments

1. 297; cf. 99, 187-189, 215, 305.
2. 39.
3. 265, 143, 49.
4. 91.

que nous trouvons en nous-mêmes [1] ». Alors l'homme, enfin conscient de sa faiblesse, et aussi de sa véritable force, se tourne vers le Dieu incompréhensible, mais certain, que son cœur atteste, et lui adresse cette déclaration, qui est un hommage sans regrets : « Le plus digne usage de ma raison est de s'anéantir devant toi [2] ». Ces maximes peuvent conduire loin. Elles conduiront, par exemple, le Vicaire Savoyard lui-même, malgré toutes les objections que sa raison lui suggère contre le dogme chrétien, à rester catholique et prêtre. Ce prêtre, dont toute la raison est hostile au christianisme, mais qui continue à « célébrer la messe avec vénération », tout pénétré « de l'insuffisance de l'esprit humain », et qui, au moment de la consécration, « prononce avec respect les mots sacramentaux », en « tâchant d'anéantir sa raison devant la suprême intelligence [3] », est bien celui qui a commencé sa profession de foi par une logique irrationnelle, la logique du cœur.

De la *Profession de foi*, il se dégage donc comme un manuel de connaissance sentimentale. A la place d'une raison suspecte, impuissante, et que son orgueil égarera toujours, c'est le cœur, plus humble, mais plus sincère, qui proclame les vérités de la vie : « c'est le sentiment intérieur qui doit nous conduire [4] ». Pourtant, après avoir malmené la raison avec des mots si durs, le Vicaire ne dédaigne pas d'y recourir, pour trouver à ses doutes un apaisement intellectuel. Il achève peut-être ses démonstrations sur un appel au cœur, mais il commence par leur donner une solide substructure rationnelle, qui suppose, en effet, que « la raison nous est commune [5] ». Et surtout, quand il aborde le problème de la révélation, il a beau déclarer qu'il ne le fait qu' « en tremblant », qu'il n'apporte dans cet examen « qu'incertitude et défiance », qu'il expose « plutôt ses

1. 271-273.
2. 229.
3. 419.
4. 303.
5. 41.

doutes que son avis », et que « toutes ses affirmations ne sont que des raisons de douter [1] », — son « ton affirmatif » ne sera pas seulement l'effet de la discussion : il soutiendra des pensées très affirmatives, elles aussi ; et il semblera que « l'autorité de la raison », si suspecte, lorsqu'elle risque de confirmer de « désolantes doctrines », se retrouve intacte, lorsqu'il s'agit de secouer les dogmes que l'on juge intolérables pour un cœur sensible. Toute la méthode de la *Profession*, dans la seconde partie, est d'un rationalisme très strict et même cassant, avec « cette âpreté de langage » qui sent la passion du sectaire. Nous y voyons un instant aux prises deux disputeurs, qui sont censés représenter les deux attitudes possibles en face de la religion révélée : l' « Inspiré » et le « Raisonneur » ; mais il s'en faut que le Vicaire tienne la balance égale entre les deux combattants. Ce « Raisonneur », qu'il avait d'abord appelé le « Théiste » ou l' « Homme », — montrant ainsi qu'ils avaient cause commune, — il lui laisse dans la discussion le rôle honorable, et dissimule mal sa sympathie pour lui [2]. Non seulement le « Raisonneur » semble toujours avoir « raison », mais c'est lui qui clôture le dialogue, et ce sont ses arguments qui servent de point de départ pour la reprise personnelle de la discussion. Visiblement, Rousseau prend plaisir à le faire parler ; et, quand il lui a retiré la parole, on croirait que c'est encore le « Raisonneur » qui continue. Désormais, et jusqu'à ce qu'il s'arrête enfin à l'Évangile, nous remarquerons chez le Vicaire comme une griserie de « raison », d'autant plus violente qu'il s'est plus longtemps abstenu de la « raison ». Après l'avoir congédiée comme une maîtresse d'erreur, et nous avoir prêché l'humilité intellectuelle, il sent s'éveiller en lui un rationaliste impénitent, et se redresse dans un sursaut de fierté, qui nous déconcerte d'autant plus que nous y étions moins préparés : « Il n'y a rien de plus incontestable, s'écrie-t-il, que les prin-

1. 303-305.
2. 345, 346 et suiv.

cipes de la raison;... me dire de soumettre ma raison, c'est outrager son auteur[1] ». Et ce ne sont pas là des maximes isolées. Toute la seconde partie de la *Profession* s'en inspire. Les rationalistes du XVIII[e] siècle pourront insérer sans retouches dans leur *Recueil nécessaire* ces quelques pages nerveuses : l'essentiel de leur argumentation y est[2].

Ainsi la nouvelle méthode de Jean-Jacques semble bien contredite par le discours même où elle est exposée. Et cette contradiction n'est pas la seule; on en trouverait d'autres dans la *Profession*, qui dépendent, du reste, de cette grande contradiction interne que je viens de signaler. « Ce qu'il y a de plus injurieux à la Divinité, a déclaré le Vicaire, — en reprenant un mot de Plutarque, cher aux encyclopédistes, — n'est pas de n'y point penser, mais d'en mal penser ». Et cependant, toute la longue note qui terminera la *Profession* ne se contentera pas de dénoncer les ravages des philosophistes athées : elle osera exalter le fanatisme et ses bienfaits[3]. Pour absoudre la Providence de la souffrance humaine, le Vicaire assurera que « la douleur a peu de prise sur quiconque, ayant peu réfléchi, n'a ni souvenir, ni prévoyance »; mais cette justification de Dieu nous surprend un peu, car le Vicaire finit à peine de célébrer nos grandeurs spirituelles, et de prouver la parenté de notre âme avec Dieu par nos « désirs », notre « inquiétude », notre « réflexion[4] ». On trouverait encore dans la *Profession* d'autres contradictions, qui impliquent pareillement des contradictions de méthode; et l'on n'ignore pas, que, suivant les besoins du moment, le Vicaire semble maudire et célébrer la civilisation, garantir la « bonté » naturelle de l'homme et s'attrister de « l'état d'abaissement où nous sommes durant cette vie[5] ».

1. 355, 345.
2. Sur cet extrait de la *Profession*, cf., dans mon *Introduction* [47], p. XCVI; ici même, le chapitre I de la IIIe partie, p. 14, et, à la *Bibliographie*, le n° 344.
3. 153, et note 2; 449 et suiv.
4. 197 et 181-183.
5. 195 et 389, 289-290.

Faudrait-il donc, — comme tant de critiques, et dès la première heure [1], — crier à l'incohérence de Rousseau ou à sa mauvaise foi, et affecter de ne voir dans la *Profession* de son Vicaire qu'un amalgame de principes contradictoires, qui se détruisent les uns les autres? Je ne le crois pas. Ces « contradictions » sont plutôt des remous de pensée : un même courant y passe et les emporte. « Je défie, dira Jean-Jacques à ses accusateurs, qu'on me montre dans la *Profession de foi* un seul point de doctrine attaqué, que je ne prouve être nuisible aux hommes, ou par lui-même ou par ses inévitables effets [2] ». Cette remarque, si je ne me trompe, nous aide à mieux comprendre chez le Vicaire Savoyard la portée de son rationalisme : il n'est qu'un moyen. En se rejetant, à de certaines heures, sur la « raison », Jean-Jacques reste fidèle à son principe utilitaire, de ne garder comme vérités directrices que celles qui seront « consolantes », salutaires, messagères de bonheur. Cette pensée du bonheur fait l'unité de sa recherche : il s'agit de trouver, parmi les vérités agréables ou utiles, celles que nous pouvons atteindre avec le minimum d'effort intellectuel, et qui effaroucheront le moins les susceptibilités de la « raison ». Ainsi s'éclaircissent, semble-t-il, les contradictions apparentes de cette méthode. Malgré les sursauts d'un rationalisme, d'autant plus âpre qu'il est plus intermittent, l'ensemble de la méthode reste bien sentimental, parce que c'est le sentiment de Jean-Jacques — à la fois raison et cœur, si l'on peut ainsi parler, — qui reste la loi suprême.

A tous les tournants décisifs du discours, le Vicaire se retranche derrière sa « bonne foi », ou fait appel à celle de son disciple [3], comme si, suivant le mot de Marie Huber, « la bonne foi pouvait suffire à tout ». Pour lui, comme pour elle, en effet, « la bonne foi envers soi-même est l'intro-

1. Cf. par exemple, Deforis, *Préservatif* [333bis], 106, 113, 128, 137, 261, 306 etc.
2. *Lettres de la montagne*, III, 124.
3. 40-41, 169, 297, 305, 383, 437, etc.

duction à tout le reste ». C'est un principe « qui fait qu'on se borne à connaître ce qui est de sa tâche[1] », qu'on se soustrait à toutes les pressions du dehors, pour rester soi-même dans les profondeurs de son être. *Bonne foi* apparaît ainsi comme un équivalent intellectuel d'*indépendance*; et c'est dans cette exaltation un peu farouche des droits de « la bonne foi », que la méthode de Jean-Jacques, en apparence divisée par des forces contradictoires, retrouve son unité. Elle est avant tout un effort pour maintenir les franchises de l'individu contre toutes les emprises qui le menacent : elle l'arrache à la tyrannie de la raison en l'affranchissant par le sentiment, à la tyrannie de l'autorité et aux contraintes du dogme en l'affranchissant par la raison. Et, pour finir, c'est bien l'individu seul, dans toute l'intégrité de sa nature et dans toute la liberté de ses sentiments, qui reste l'arbitre de sa foi, c'est-à-dire de ce qui lui est nécessaire pour vivre[2].

III

Au demeurant, le contenu de la *Profession* nous est familier; c'est celui du théisme contemporain : mais, rajeunis par cette fierté émancipatrice de « la bonne foi », les « dogmes » traditionnels prennent, dans la bouche du Vicaire, un accent nouveau. Peut-être en sentirions-nous davantage l'originalité, si Rousseau était resté entièrement fidèle à sa méthode, c'est-à-dire s'il avait suivi dans son exposé l'ordre sentimental, qui était à la fois l'ordre de son cœur et de son

1. *Religion essentielle* [242], II, 191, 198, IV, 122-123.
2. C'est ce que M. Baldensperger a bien fait comprendre, quand il a trouvé, pour définir le rousseauisme, cette heureuse formule (*Rousseau et le romantisme* [610], 284) : « l'indifférence ou l'hostilité aux intermédiaires ». — C'est encore le même souci de sauvegarder l'indépendance de l'individu, qui a conseillé à Rousseau de retarder le plus possible l'éducation religieuse de son Émile. Je ne fais qu'indiquer ici cette conséquence : elle appartient plus à l'étude de sa pédagogie que de sa religion.

expérience. En adoptant un ordre rationnel, en présentant ses idées dans leur enchaînement régressif, beaucoup plutôt que dans l'ordre de leur découverte, il les a anémiées et parfois défigurées. Son exposé n'a, d'ailleurs, qu'une valeur toute didactique, puisqu'il le commence en déclarant que son siège est fait, et qu'il a trouvé « sa » vérité dans le système de Clarke. Si nous voulons, je crois, assister à la genèse réelle de sa pensée religieuse, nous devons, sans doute, partir de lui, mais non point, comme fait le Vicaire, en examinant la valeur des sens et l'activité du jugement : ce sont là des problèmes surajoutés et, en un certain sens, artificiels. La première découverte de Jean-Jacques, c'est celle de la conscience. Elle ne conditionne pas seulement toutes les autres : elle peut y suppléer. Après son enquête négative à travers tous les systèmes, résolu à ne plus chercher que des maximes de conduite, « il ne les tire point des principes d'une haute philosophie, mais il les trouve au fond de son cœur, écrites par la nature en caractères ineffaçables [1] ». Il a beau atténuer la déclaration si formelle de sa *Lettre à Sophie*, c'est bien la conscience qui lui fournit « un guide assuré à travers le labyrinthe des erreurs humaines », et c'est d'elle qu'il part [2]. S'il trouve en elle cette sécurité bienheureuse, supérieure à toutes les philosophies, c'est que la conscience nous met en contact direct avec la nature : la conscience est « innée », non pas que nous apportions en naissant des principes de morale, — Rousseau est encore trop dépendant de la philosophie de son siècle pour oser réhabiliter les « idées innées », — mais nous sommes faits de telle sorte que, quand le bien et le mal se présentent à nous, nous les reconnaissons immédiatement, pour aimer l'un et détester l'autre ; et « c'est ce sentiment qui est inné [3] ». Les sceptiques de la morale, accumuleront, tant qu'ils voudront, toutes les extrava-

1. 231.
2. 275, et *VIe Lettre à Sophie*, 490.
3. 269-271, et note 3.

gances de la coutume; ils pourront chercher malignement, dans l'histoire ou chez les voyageurs, des exemples de perversion et d'innocentes atrocités, ils ne prouveront pas que notre morale soit un résidu d'expérience; ils démontreront seulement que l'éducation, la religion, les préjugés peuvent amortir ou fausser la conscience, mais non l'étouffer. A travers toute l'humanité, l'entente est unanime sur les grands principes de conduite, parce que c'est vraiment « la sainte voix de la nature » qui s'exprime par les affirmations de la conscience[1].

Ce sentiment d'amour pour le bien et d'adhésion au bien connu, qui est proprement la conscience, prend sa force impérative dans les promesses qu'il contient. « Sois juste, et tu seras heureux », dit la conscience. Elle l'affirme dans le malheur et dans l'injustice. Elle a raison. Déjà le contentement d'avoir bien fait est une jouissance, et la meilleure; mais il y a des revanches pour le juste : une autre vie l'attend, où la conscience, encore hésitante et timide sur terre, retrouvera tout son empire et réservera des voluptés « inépuisables » aux âmes qui l'auront servie[2]. Ceux qui voudraient fonder une morale sur la pure raison se trompent ou nous dupent. L'intérêt bien entendu, le « chacun pour soi », est aussi « raisonnable », et même, presque toujours, plus « raisonnable » que le dévouement et la vertu. Prêcher la morale de « l'ordre », c'est se griser de mots, car c'est suivre un ordre, et très intelligent, que de tout ramener à soi : « le vice aussi est l'amour de l'ordre ». Pour organiser sa vie selon l'ordre véritable, pour savoir s'oublier soi-même, en s'ordonnant par rapport au tout, il faut savoir que ce tout a un centre : il faut croire en Dieu[3].

Et voilà comment la conscience, en imposant à l'homme un devoir, en lui promettant des plaisirs, en lui assurant un « salaire », suffit pratiquement à tout. La conscience

1. 253-261, 275-277.
2. 201, 299.
3. 279-283.

implique donc un système du monde, que nous n'avons plus qu'à préciser et à confirmer par la raison; elle est la force intérieure qui anime l'esprit, quand il s'en vient maintenant, sur le terrain purement philosophique, défendre ces deux causes solidaires : la cause de l'homme et la cause de Dieu.

Car c'est bien la grandeur, la souveraineté et l'indépendance de l homme, comme aussi la puissance de Dieu et sa bonté, qui se trouvent en jeu dans cette bataille. Les philosophes d'aujourd'hui, dans « leur triste philosophie », veulent ravir à l'homme « l'honneur de penser [1] ». Ils ne se contentent pas de soutenir que « toutes nos idées nous viennent du dehors », Rousseau n'y contredirait pas [2]; ils prétendent que les jugements où ces idées s'affirment, que les sentiments où ces idées « sont appréciées », que toute notre vie spirituelle et morale n'est qu'un développement de la sensation. Ne cherchons pas dans l'homme, nous disent-ils, autre chose que cette substance matérielle qui tombe sous nos sens et qui n'est pas incapable de produire la vie et la pensée; que l'homme renonce à cette chimère inintelligible de liberté dans un monde qui n'admet point « d'effets sans cause [3] », qu'il abdique enfin sa soi-disant royauté sur la nature, et rentre paisiblement dans la foule des animaux qui vivent, sentent et pensent comme lui [4].

Eh bien! contre cette humiliation que veulent nous imposer des « âmes abjectes », il faut nous rebeller, non seulement au nom de la conscience, mais au nom de l'expérience et de la raison. A Condillac et aux rédacteurs sensualistes de l'*Encyclopédie* [5], répondons en affirmant notre action sur les choses : la sensation ne nous apporte que des éléments « isolés »; et c'est la force active de notre

1. 161, 91.
2. 265.
3. 189 : cf. Helvetius, *De l'esprit*, I, 4 [305], 36-38 : « Un traité philosophique de la liberté ne serait qu'un traité des effets sans cause ».
4. Cf. 79-91, et les textes d'Helvetius, de Condillac et de l'article *Évidence* cités dans les notes.
5. 81.

pensée qui introduit dans ce chaos des rapports, une coordination, et, pour tout dire, le jugement. « La faculté distinctive de l'être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot *est*[1] ». Ce pouvoir, nous l'avons. Nous sommes actifs dans l'organisation et l'élaboration de nos sensations, c'est-à-dire dans nos jugements. Ainsi s'affirme notre liberté. L'action intellectuelle, manifestée ou symbolisée par l'action matérielle, suppose une volonté. Penser et agir ne font qu'un, et il n'y a pas de volonté sans liberté. Helvetius et Fréret ont beau dire : « Ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, c'est celui de nécessité[2] ». Partout où il y a action, expansion d'un individu, mise en mouvement d'une force, il faut supposer une volonté. C'est avouer déjà qu'il y a dans l'être humain autre chose que du matériel. Pensée et matière, quoi qu'en dise Locke, s'excluent. Nous sommes faits de deux substances, l'une active, l'autre passive, dont l'union est incompréhensible, mais dont nous expérimentons au dedans de nous le dualisme, parfois tragique[3].

Au reste, ce dualisme même prouve notre grandeur : cette « inquiétude », ces désirs insatisfaits, cette volonté qui voudrait maîtriser les bas appétits sensibles, toutes ces nobles initiatives spirituelles nous rattachent à autre chose qu'à « ce corps étroit », où notre vie est provisoirement enchaînée[4]. Qu'Helvetius, s'il lui plaît, nous « compare aux bêtes »; son cœur bienfaisant protestera contre une extravagance de raisonneur. Nous sommes vraiment « les rois de la terre », et presque du monde, parce que nous le tenons, pour ainsi dire, tout entier sous notre regard, et que nous pouvons nous associer par l'intelligence et l'admiration à la pensée organisatrice de Dieu[5].

Les deux causes, de Dieu et de l'homme, sont insépa-

1. 81.
2. 189, et les textes, cités en note, d'Helvetius et de Fréret.
3. 167-179, 185, 233.
4. 181-183.
5. 153-165.

rables; ce sont les mêmes sophistes, qui prétendent nous réduire aux pures sensations, qui cherchent aussi à bannir Dieu de l'univers. Ils voudraient expliquer la vie par le hasard, ou plutôt par les tâtonnements et les adaptations progressives d'une matière éternelle, nécessairement en mouvement. Le monde serait « un grand animal », incertain de sa destinée, mais essayant à travers l'infini des siècles, les combinaisons qui lui permettent de vivre. Ce sont là des rêves de Diderot ou de La Mettrie, c'est-à-dire de gens qui ont l'imagination forte[1]. Pour les discuter, il faudrait d'abord admettre que le mouvement est essentiel à la matière, alors que la matière, chose « éparse et morte », est indifférente au mouvement comme au repos; il faudrait admettre qu'il puisse y avoir de la matière vivante et sentante, ce qui est contradictoire, puisqu'on ne saurait sentir sans avoir des sens[2]. Nous avons l'infini à parier contre un que l'organisation de l'univers n'est pas un spectacle de hasard, que la merveilleuse adaptation, non seulement des détails entre eux dans chaque partie, mais surtout de chaque partie pour le tout, représente un dessein. L'ordre règne dans le monde que Dieu gouverne. Chaque chose est à sa place : des « barrières insurmontables » séparent les différentes espèces; et pourtant tous les êtres, liés les uns aux autres, sont réciproquement fins et moyens, et forment un système complet, où se manifeste l'unité d'intention et d'une intention bienfaisante[3].

Le Dieu qui a ordonné les mondes est un père pour ses créatures. Le mal, qu'on essaie de lui objecter, pour nier sa Providence, c'est l'homme même qui en est l'auteur. « Il n'existe point d'autre mal que celui que nous faisons, ou que nous souffrons, et l'un et l'autre vient de nous ». Le mal physique est, en grande partie, le produit de la vie sociale, qui n'entre point dans le plan providentiel : c'est

1. 125-131, et les textes de Diderot, La Mettrie, Maillet, etc., cités à la note 1 de la p. 125.

2. 95, 101-103 et notes.

3. 131, 135-141.

la réflexion, — dont nous savons qu'elle n'est pas loin d'être une « dépravation », — qui multiplie la douleur, en l'exaspérant, et qui rend la mort affreuse. Le mal moral est la rançon de cette liberté, qui nous rapproche de Dieu et nous rend semblable à lui[1]. Enfin le juste souffrant n'oublie pas que sa souffrance est courte, et que la récompense est au terme : il ne crie pas à la Providence : « tu m'as trompé », car il sait son âme immortelle, et pressent, même dans l'abaissement de cette vie, les joies de l'éternelle libération. C'est, du moins, une pensée consolante d'espérer avec les âmes pieuses, que, délivrés du corps, nous n'aurons plus rien où la dissolution de la mort puisse se prendre, et que notre bonheur sera sans fin, comme nous[2]. Quant aux méchants, ils seront punis, sans doute, si toutefois le remords n'a pas déjà, pour eux, compensé le crime; mais cette punition durera t-elle toujours? Si les âmes perverses ne sont pas anéanties, ne conviendrait-il pas de souhaiter que « la même paix nous attende tous également un jour »? Qu'importe, somme toute, le sort réservé aux méchants! le Vicaire ne s'adresse qu'aux « bons », et ne veut songer qu'à « l'espoir du juste[3] ».

L'examen rationnel de la vie et du monde a donc justifié cette double intuition de la conscience : grandeur de l'homme et bonté de Dieu. D'abord affirmé par la conscience, puis confirmé par la raison, Dieu rend à la conscience une autorité nouvelle : il apparaît à son horizon comme un terme et une garantie. Et désormais, plus confiant encore dans cette voix intérieure, l'homme peut se tourner avec amour, avec attendrissement, vers ce juge paternel, dont sa conscience n'est qu'un écho. Il ne le prie point, si c'est le prier que lui demander pour soi une dérogation à l'ordre immuable de l'univers; mais il le prie, si c'est le prier que le bénir et l'adorer en lui disant :

1. 193-199.
2. 203-207.
3. 215-219, 473.

« Source de justice et de vérité, Dieu clément et bon! dans ma confiance en toi, le suprême vœu de mon cœur est que ta volonté soit faite. En y joignant la mienne, je fais ce que tu fais; j'acquiesce à ta bonté, je crois partager d'avance la suprême félicité qui en est le prix[1] ».

IV

Cette prière lui suffit. Il ne semble pas avoir besoin d'un Dieu plus proche, d'un Dieu humanisé, qui serait le Dieu de la révélation et le Dieu de la grâce. Jean-Jacques n'en veut point. J'ai souligné plus haut son apparente volte-face, quand il aborde ce nouveau problème. Cet homme qui, dans l'élaboration de son théisme, — d'un geste violent, avec toute l'énergie du désespoir, — a secoué les arguments de la philosophie encyclopédiste, et qui, pour justifier son rêve sur la vie, a fait si bon marché de la raison, le voilà qui en devient l'homme lige, qui exige de voir clair partout, « de n'admettre, lui aussi, que ce qu'il peut expliquer[2] », de ne se mouvoir que parmi des évidences et des faits scrupuleusement contrôlés.

Ce n'est pas que le Vicaire Savoyard s'arrête en historien devant les religions révélées, pour en critiquer les livres et les traditions. Rousseau a une intelligence que les problèmes historiques n'émeuvent guère; il revendique, du moins, pour « tout homme sensé », qui a « mis à part toute autorité humaine[3] », le strict droit de faire cette enquête, avant de donner à l'une ou l'autre de ces religions une adhésion explicite; il montre même que ce droit deviendrait un devoir de probité et de justice, « le premier devoir de l'homme », si l'on admettait qu'une révélation fût possible. Mais, heureusement, ce devoir de critique religieuse — devoir « horrible », d'ailleurs, qui gâcherait

1. 293-297.
2. 233.
3. 345, 387.

la vie en la faussant[1], — n'est pas un véritable devoir. Il ne le serait que si nous ne pouvions pas nous soustraire à la question; or, c'est précisément notre devoir de nous récuser devant elle, si vraiment nous croyons en Dieu, et si nous avons compris notre tâche en ce monde; car toute révélation, lors même qu'elle serait possible, est à la fois inutile et indémontrable.

Toute révélation se présente, en effet, escortée, en guise de preuves, par des miracles et des prophéties. Mais des miracles, il y en a trop, et ils sont invérifiables. Le miracle est le produit naturel de l'agitation religieuse dans des milieux populaires : « le plus grand de tous les miracles serait que, là où il y a des fanatiques persécutés, il n'y eût point de miracles[2] ». Pour qu'un juge d'esprit sain pût valider une prophétie, il devrait avoir été le témoin et de la prophétie et de sa réalisation; encore faudrait-il qu'on lui prouvât que la coïncidence ne pouvait être fortuite[3]. Comme le miracle, la prophétie n'est donc valable que si l'on est déjà résigné à se faire une croyance sur la parole d'autrui. Du reste, puisque, de l'aveu des théologiens, il y a de faux miracles et de fausses prophéties, ces événements surnaturels ne peuvent témoigner avec toute leur force en faveur d'une doctrine, que si cette doctrine se recommande elle-même par sa vérité et sa sainteté. Les catholiques « font grand bruit de l'autorité de l'Église »; mais cette autorité, à moins d'être acceptée sans preuves, ne se justifiera que par la doctrine dont cette Église est la messagère. C'est donc à la doctrine même qu'il en faut toujours revenir; et, de cette révélation, qui ne peut finalement s'imposer que par elle-même et par son contenu, c'est la raison qui reste le juge suprême[4]. Ce qui revient à dire que la révélation, pour se faire accepter, ne doit rien contenir de plus que la raison : elle doit en avoir les qualités

1. 323-325, 389.
2. 329.
3. 357.
4. 333-339, 369.

de « clarté lumineuse », d' « évidence frappante » : elle doit être d'autant plus « claire », d'autant plus « évidente », d'autant plus « raisonnable », qu'elle nous arrive du dehors. Bref, si, par hasard, une révélation était possible, sa seule utilité serait de présenter, « d'une manière sensible », et, en quelque sorte, populaire, les grandes vérités du théisme. S'il fallait admettre une religion révélée, elle ne devrait être qu'une vulgarisation de la religion naturelle[1].

Ces principes généraux de méfiance rationaliste, le Vicaire va les soutenir par des arguments plus précis, dont il empruntera l'essentiel à ces mêmes « philosophes » qu'il vient à peine de repousser comme « des sophistes de mauvaise foi[2] ». Consciemment ou non, les objections de Chubb, de Massé, de Toussaint, d'Abauzit, même de Diderot et de Fréret, sont reprises par ce prêtre catholique avec une conviction aussi robuste que s'il les avait découvertes lui-même[3]. Voltaire écrit en marge de cette « profession de foi » si peu ecclésiastique : « excellent », « bon », « très bon », parce qu'il s'y reconnaît ; ou encore : « tout ce discours se trouve mot à mot dans le poème de la *Religion naturelle* et dans l'*Épître à Uranie*[4] ». Et il a raison, si l'on veut bien élargir sa formule. Toute la philippique du Vicaire contre le christianisme, se retrouve dans l'*Épître à Uranie*, dans la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, dans le *Militaire philosophe*, dans l'*Examen de la religion*, et autres pamphlets violemment antichrétiens, dont quelques-uns ne deviendront publics qu'après la *Profession de foi*, mais que Rousseau, nous le savons, avait lus en manuscrits. L'éloquence du Vicaire est, sans doute, plus ramassée, plus mordante, son ironie plus amère ; au demeurant, c'est sur des thèmes depuis longtemps usagés qu'il s'émeut[5].

1. 343-345.
2. 177.
3. Cf. surtout les notes des p. 309, 311, 319, 325, 329, 339, 341, etc.
4. Cf. les annotations de Voltaire, p. 329, 337, 341, 387.
5. Cf. surtout les notes des p. 327, 387 (*Épître à Uranie*), 307, 317,

Pourtant la direction générale du discours appartient bien à Jean-Jacques. Si sa raison se révolte contre les « absurdités » intellectuelles, elle se révolte davantage contre ce qu'on pourrait appeler les « absurdités » du cœur. Ce même homme, que nous avons vu lire la Bible tous les soirs avec un respect presque pieux, qui va bientôt avouer que « la majesté des Écritures l'étonne », écarte durement le Dieu qui domine et conduit toute l' « histoire sainte ». Contre ce Dieu « colère, jaloux, vengeur », « Dieu de la guerre et des combats », « qui commence par se choisir un seul peuple et proscrire le reste du genre humain », il s'indigne et s'insurge[1]. Le Vicaire assure que c'est « sa raison » qui refuse de le reconnaître : à vrai dire, c'est « la raison du cœur »; et c'est celle-là qui est décisive. S'il oppose à la révélation une résistance si âpre, c'est précisément parce que toute religion révélée lui apparaît aboutir à cette double « absurdité » sentimentale : le salut éternel réservé à ceux-là seuls qui ont reçu la révélation, et qui l'ont acceptée. Mais toute hypothèse sur Dieu est intolérable, qui le suppose « injuste », et qui réclame de notre esprit, comme de nos lois, « le dogme cruel de l'intolérance[2] ». Les révélations sont nombreuses et contradictoires. Aucune n'est parvenue à se faire recevoir de toute l'humanité. Les missionnaires de la révélation chrétienne, la plus propagandiste de toutes, ont beau essaimer à travers le monde, que d'hommes leur échappent encore! mais l'ignorance d'un seul suffirait à ruiner, pour tout esprit sensé et sensible, la religion qui prend comme maxime : « hors de l'Église, point de salut ». Les combinaisons ingénieuses ou enfantines des théologiens ne font que souligner cette impossibilité foncière[3]. Laissons donc là tous les livres qui se disent « révélés »; « resserrons

319, 323 (*Militaire philosophe*), 345, 365, 379 (*Lettre de Thrasybule*), 319, 321, 327, 345, 379, 383 (*Examen de la religion*).

1. 393, 339-341.
2. 391-393, 423.
3. 365 et suiv., 379-381, 423, 391-393.

notre foi dans nos notions primitives »; revenons au seul livre ouvert à tous, intelligible à tous, qui nous manifeste à tous le même Dieu, et nous commande le même devoir : le livre de la nature, « grand et sublime livre », où l'on retrouve, en toute vérité, « son divin auteur[1] ».

Ceci dit, le Vicaire Savoyard commence ce discours inattendu : « A l'égard de la révélation, si j'étais meilleur raisonneur ou mieux instruit, peut-être sentirais-je sa vérité, son utilité pour ceux qui ont le bonheur de la reconnaître.... D'ailleurs, je vous avoue que la sainteté de l'Évangile est un argument qui parle à mon cœur, et auquel je n'ai rien à répondre[2] ». Ainsi la lourde machine de guerre, qu'il a mise en mouvement contre toute révélation, semble avoir joué à faux, et demeurer impuissante contre la révélation chrétienne. Il laisse là « les principes de la raison », dont il vient de dire qu' « il n'y a rien de plus incontestable[3] », pour s'abandonner sans surprise, comme sans scrupule, « aux arguments qui parlent à son cœur ». Après avoir fait fi des livres, il reprend l'Évangile pour l'admirer; après avoir défendu l'indépendance de la religion à l'égard de l'histoire, il s'attendrit sur l'histoire de Jésus; après avoir réclamé du croyant la critique de ses livres sacrés, il la déclare inutile : l'Évangile rend un son de vérité; « les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ ». Il y a plus. L'Évangile n'est point « l'ouvrage des hommes », et celui dont il parle est plus qu'un homme. Qu'on le mette en parallèle avec ce que la sagesse antique a produit de plus noble et de plus vertueux, on sent assez que sa grandeur est d'un autre ordre, et qu'il dépasse les plus grands : il est « le juste » prédit par Platon; il est le saint par excellence : « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et

1. 395-397.
2. 397, 398, 399 (première rédaction).
3. 355.

la mort de Jésus sont d'un Dieu ». « Avec tout cela », le Vicaire peut bien reconnaître que ce « même Évangile est plein de choses incroyables »; — les paroles décisives et frappantes ont été dites, qui ne s'oublient plus; et qui invalident, en quelque sorte, ce qui précède et ce qui suit. Dans ce parallèle de Socrate et de Jésus, Rousseau reprenait un thème plus d'une fois amorcé par les apologistes, à qui leurs adversaires l'avaient imposé. Tout récemment encore, son compatriote, Jacob Vernet, l'avait développé avec une ampleur un peu molle et froide[1]. A relire les deux morceaux, on dirait que c'est le parallèle de Vernet qui est l'œuvre d'un « philosophe », et celui de Jean-Jacques d'un pasteur. Tout l'art de l'écrivain, qui est ici très savant et très complaisamment savant, n'est pas parvenu à exténuer une émotion qu'on sent profonde, une admiration qui vient du « cœur[2] ».

Mais ici, dira-t-on, il parle de Jésus, et point de son Église. Pourtant cette même Église chrétienne, qu'il a théoriquement condamnée, lorsqu'elle se présente comme la dépositaire d'une révélation, il la célèbre pratiquement comme l'une des grandes forces bienfaisantes de la vie sociale. Il n'y a « rien de si beau que d'être curé; un bon curé est un ministre de bonté[3] »: l'Église doit être, et, en un certain sens, est un ferment de moralité publique. Dans la longue note qui termine la *Profession*, la volte-face irrationnelle de Jean-Jacques semble encore s'accuser. Entre le fanatisme et l'athéisme, dont il s'amuse, après Bayle et tant d'autres[4], à mettre en balance les inconvénients respectifs, il ne semble pas que la raison puisse

1. *Vérité de la religion*, VI, 5 [251], III, 132-135. Cf. le texte de Vernet, et ceux de Rollin, Saint-Aubin, Muralt, etc., dans la note 6 des p. 405-409.

2. 399-415.

3. 425-427.

4. Cf. le texte des *Pensées sur la comète*, et les autres textes du XVIIIe siècle cités à la note 8 des p. 453-455.

hésiter; elle a fait sa réponse par la bouche de Plutarque : « Il vaudrait mieux n'avoir aucune idée de la Divinité, que d'en avoir des idées basses, fantastiques, injurieuses, indignes d'elle[1] ». Eh bien! cette réponse de la « raison » devient caduque dans l'action quotidienne : « Le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est une passion grande et forte, qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux, et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus[2] ». Dans cet éloge déconcertant du fanatisme, Jean-Jacques a cédé peut-être à la tentation inconsciente d'exaspérer les « philosophes » et de scandaliser ses amis de la veille comme par une gageure : mais, en faisant sa part à l'entraînement inévitable de la dispute, il reste chez lui cette conviction que la religion est nécessaire à l'homme, « et que, sans la foi, nulle véritable vertu n'existe[3] ». Il faut, comme disent les Persans, un « Poul-Serrho », c'est-à-dire il faut à la vie une sanction et une garantie. Le Poul-Serrho du christianisme prévient ou répare le mal, excite au bien, et donne aux gouvernements une stabilité, une autorité, une humanité, que la « philosophie » serait impuissante à leur obtenir[4].

Ce sont là des louanges traditionnelles, et presque usées, à force d'avoir été reprises par les moralistes chrétiens; mais ce qui leur confère ici une valeur nouvelle, ce n'est pas seulement leur accent, c'est le réquisitoire dont elles sont précédées, et qui détruit brutalement l'imposante pyramide que la « philosophie » avait élevée à sa gloire : « L'irréligion, disait Jean-Jacques, et, en général, l'esprit raisonneur et philosophique, attache à la vie, efféminе, avilit les âmes, con-

1. *Emile*, II, 230; cf. la même pensée exprimée sous une autre forme dans la *Profession*, p. 153, et les textes « philosophiques », cités à la note 2.
2. 453-455.
3. 443.
4. 459-469.

centre toutes les passions dans l'abjection du *moi* humain, et sape ainsi à petit bruit les vrais fondements de toute société ». La « philosophie » se croit peut-être pacifique; mais, si elle ne tue pas les hommes, « elle les empêche de naître, en détruisant les mœurs qui les multiplient, en les détachant de leur espèce, en réduisant toutes leurs affections à un secret égoïsme aussi funeste à la population qu'à la vertu. L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'État sous le despotisme : c'est la tranquillité de la mort[1] ». Et le réquisitoire continue avec des mots aussi acérés, aussi durs, qui énervent singulièrement, par contre-coup, toute la critique des religions révélées, où le Vicaire avait parlé en « philosophe ». D'ailleurs, dans les suprêmes conseils qu'il adresse à son jeune disciple, c'est en vain qu'il essaye de lui trouver une position intermédiaire, à égale distance des deux partis, et de combiner habilement les phrases antithétiques, où les thèses contraires sont une dernière fois opposées et rejetées toutes deux : « l'orgueilleuse philosophie mène à l'esprit fort, comme l'aveugle dévotion mène au fanatisme...; osez confesser Dieu chez les philosophes, osez prêcher l'humanité aux intolérants[2] », — cette impartialité est toute en formules. Le texte imprimé manifeste déjà ce déséquilibre de sympathie; mais les manuscrits nous l'ont rendu plus sensible : l'addition de la grande note sur les services de la religion et la nécessité d'un Poul-Sherro, la suppression du couplet satirique contre les dévots, tandis que le réquisitoire contre les faux interprètes de la nature était maintenu, — tout cet ensemble de retouches nous fait comprendre, qu'en dépit de ses négations, de ses révoltes, pourtant très sincères, contre le dogme, les mystères et la théologie, — le Vicaire Savoyard est resté beaucoup plus chrétien, je ne dis pas qu'il le croit lui-même, mais

1. 455-459.
2. 471.

qu'on serait d'abord tenté de le croire. Cette *Profession de foi*, qui, durant quelques pages, semble ramasser toute la pensée négative du XVIIIe siècle, est, par endroits, comme nous le verrons, toute pénétrée d'esprit chrétien.

Ce prêtre a su, du moins, garder le langage de sa fonction : il connaît son psautier, et s'en nourrit [1]; les citations bibliques ou évangéliques se présentent naturellement à sa mémoire, et s'incorporent sans disparate à sa phrase [2]. Il a d'instinct le ton d'Église. Relisons certaines fins de paragraphes: il y a là un vocabulaire, une cadence, une gravité, qui sentent le temple et la chaire : « Quoi qu'il en soit de ce mystère inconcevable, je ne crains pas qu'au jour du jugement, je sois puni pour l'avoir jamais profané dans mon cœur »; ou bien : « Quoi qu'il arrive, je ne blasphèmerai point contre la justice divine, et ne mentirai point contre le Saint-Esprit »; ou encore : « Si des pierres mêmes Dieu peut susciter des enfants à Abraham, tout homme a droit d'être éclairé lorsqu'il s'en rend digne [3] ». En face de ces formules, qui, malgré tout, sont d'un prêtre, Voltaire perd pied et s'impatiente : « Jean-Jacques, que veux-tu dire »? s'écrie-t-il [4]; et l'on comprend qu'une imagination et une intelligence très laïcisées, comme la sienne, se sentent un peu mal à l'aise devant cette éloquence. « Il n'y a que l'espoir du juste qui ne trompe point », dit le Vicaire en finissant; et il ajoute d'un ton pénétré : *Amen*. Cet *Amen* que Rousseau a voulu maintenir, et qu'il a rétabli sur son exemplaire [5], est bien le dernier mot qui convient à ce discours, ou plutôt à ce sermon.

On pourrait même se demander s'il n'est pas resté, chez ce prêtre, quelque chose du catholicisme dont il est officiellement le ministre. Sans doute, il a pris avec son Église de singulières libertés : il n'a jamais accepté, ni de

1. 12-13 et note 2, 213 et note 2.
2. 57, 199-201 et note 3, 311, 327, 425, 439.
3. 419, 425, 439.
4. 425.
5. 466 et note 5, 473 et note a.

fait ni de désir, la continence de son état[1]; il fait bon marché des pratiques, ou, tout au moins, de la discipline[2]; il pousse le libéralisme doctrinal jusqu'à conseiller à son jeune ami huguenot, qui s'est laissé convertir au « papisme », de « reprendre la religion de ses pères »; il trouve piquant, sans doute, l'éloge paradoxal qu'il fait du protestantisme, « très simple et très saint » : « Je la crois, déclare-t-il, de toutes les religions qui sont sur la terre, celle dont la morale est la plus pure et dont la raison se contente le mieux[3] »; enfin, comme dit Voltaire, « il ne croit pas à sa messe[4] »: mais, à tout prendre, il reste catholique par l'attitude grave, émue, sacerdotale, sinon croyante, qu'il garde ou retrouve devant l'autel : « En songeant, dit-il, que je porte à Dieu les vœux du peuple sous une forme prescrite, je suis avec soin tous les rites; je récite attentivement, je m'applique à n'omettre jamais ni le moindre mot ni la moindre cérémonie; quand j'approche du moment de la consécration, je me recueille, pour la faire avec toutes les dispositions qu'exigent l'Église et la grandeur du sacrement; je tâche d'anéantir ma raison devant la suprême intelligence; je me dis : qui es-tu pour mesurer la puissance infinie? Je prononce avec respect les mots sacramentaux, et je donne à leur effet toute la foi qui dépend de moi ». Quand même il n'aurait pas éprouvé lui-même ces impressions, l'homme qui a pu les imaginer et les décrire, n'a pas passé en vain par le « papisme »; il a beau l'avoir quitté, il ne peut pas ne pas sentir qu'il y a dans la messe autre chose que « l'idolâtrie » qui scandalise les huguenots[5]. Ce n'est plus le « raisonneur » qui, peu auparavant, n'avait pas trop d'ironies contre « l'absurdité » de la transsubstantiation[6]. Derrière

1. 9, 25, 207, 291.
2. 23-25.
3. 439; cf. encore, 25, 427-429.
4. 419.
5. Cf. *Confessions*, VIII, 43.
6. *Lettre à D'Alembert*, I, 184, note; *Profession*, 347-349, 531.

le « philosophe », le prêtre reparaît. Le « philosophe » nie les dogmes ; le prêtre ne les reprend pas, mais il conserve le sens du mystère.

V

Au reste, il n'est pas aussi libéré des « dogmes » qu'il se le figure ou qu'il le désire ; et sa représentation, qu'il croit purement « raisonnable » et « naturelle » de l'univers et de la vie, est enfermée dans un cadre chrétien. Que déjà le « théisme » du XVIIIe siècle gardât, sans le savoir ou l'avouer, tout un résidu de christianisme, il est superflu de le montrer. On peut dire de ce théisme ce que Jean-Jacques avec clairvoyance dira de la morale philosophique : « elle est chrétienne avant d'être philosophique [1] ». Peut-être n'a-t-il pas senti cette filiation de la religion naturelle et a-t-il cru bravement que « le système de Clarke » était l'expression de la « raison » toute nue et toute spontanée. Mais ce théisme même, inconsciemment chrétien, Rousseau le christianise davantage. Dans cet univers providentiel, si précisément organisé, l'homme se retrouve la créature élue de Dieu et le centre des dilections divines, comme dans la théologie chrétienne. Et, pour remplir l'hiatus entre l'homme et Dieu, il semble bien que Jean-Jacques, après quelque hésitation, ne dédaigne pas de recourir aux anges [2]. Mais c'est surtout dans sa conception de la nature humaine que le chrétien reparaît. Nous aurons à chercher plus loin [3] dans quelle mesure peuvent se concilier chez lui la conception philosophique et la conception religieuse de l'homme ; constatons, dès à présent, que le Vicaire Savoyard semble presque toujours [4] oublier qu'il y a un « homme de la nature », sans pensée, sans réflexion, heu-

1. *Lettres de la montagne*, III, 146, note.
2. Cf. 159 et note 2, 287 et les textes cités à la deuxième note 2.
3. Cf. le chap. VII de cette seconde partie, p. 269 et suiv.
4. Sauf p. 195-197.

reux d'avoir un corps, animal robuste et sain, qui n'a d'autre horizon que celui de ses yeux. L'homme dont il parle est travaillé par des « inquiétudes », des « désirs », un « orgueil même », qui peuvent être une souffrance, mais qui lui font pressentir une autre destinée, et qui l'entraînent en espérance hors des limites étroites de la prison corporelle [1]. Le corps et les sens nous maintiennent dans un monde d' « illusions » : « nous ne vivons qu'à moitié durant cette vie, et la vie de l'âme ne commence qu'à la mort du corps [2] ». A vrai dire, « ce corps n'est pas à nous [3] » : c'est lui qui nous empêche d'être pleinement nous et de jouir de la vraie vie. La vie terrestre n'est qu'une lutte entre l'âme émancipatrice et le corps qui nous accable de ses liens. « En nous sentant entraînés, combattus par ces deux mouvements contraires, nous nous disons : Non, l'homme n'est point un; je veux et je ne veux pas; je me sens à la fois esclave et libre,... esclave par mes vices, et libre par mes remords [4] ». « La conscience est la voix de l'âme », les passions sont « la voix », et presque « la loi », du corps; trop souvent, « l'être actif obéit, l'être passif commande [5] ». La nature qui parle à nos sens n'est point celle qui parle à nos cœurs. L'homme porte en lui-même une douloureuse contradiction. Après quoi, et timidement d'ailleurs, le Vicaire affirmera « la bonté de la nature », ou, du moins, la « conformité » de notre nature avec la bonté, et, en quelque sorte, notre prédestination à être bons : cette théorie apparaîtra comme superposée à la conception générale que le Vicaire se fait de la vie : « Ah! ne gâtons point l'homme, s'écrie-t-il; il sera toujours bon sans peine ». Oui! peut-être l'homme de la nature, qui ne porte pas en lui ce conflit inévitable et permanent de l'âme et du corps, qui n'a ni réflexion ni religion; mais

1. 181-183.
2. 209, 207.
3. 285.
4. 167-169, 185.
5. 233, 184 et note 3, 185 et note 2.

« l'homme social », à qui la pensée de Dieu s'impose, qui « doit être vertueux », ne pourra pas l'être « sans peine », sans avoir dominé, à grand effort, « la loi du corps » qui l'entraîne[1].

C'est que, sous la philosophie de Jean-Jacques, et plus profonde qu'elle, reparaît la conception chrétienne du corps, instrument de servitude et de corruption. « Qui me délivrera de ce corps de mort », soupirait saint Paul, ou, comme il disait ailleurs, « de ce corps de péché »? — C'est aussi le soupir du Vicaire; et toute cette théorie des deux substances, qui composent l'homme, en se le disputant, est encore la paraphrase du mot de saint Paul : « Je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur, mais je vois dans mes membres une autre loi, qui lutte contre la loi de ma raison, et qui me rend captif de la loi du péché, qui est dans mes membres[2] ». Rousseau, qui semblera nier le péché originel, a une imagination trop chrétienne, trop familiarisée avec l'idée de la corruption de la nature, pour pouvoir se représenter la vie de l'âme autrement que sous la forme d'un combat, et la mort sinon comme une délivrance. Et au moment même où le Vicaire nous assure que « l'homme sera toujours bon sans peine », il vient d'affirmer, en prêtre chrétien, que la vie présente n'est qu'un « état d'abaissement[3] ».

Ces indéniables survivances chrétiennes, Jean-Jacques les a-t-il senties? J'en douterais. Peut-être, en toute bonne foi, a-t-il cru n'écouter que la « sainte voix de la nature[4] »; mais c'est une illusion que nous ne pouvons plus partager avec lui. Cependant, puisque c'était la sienne, — après avoir constitué sa religion naturelle, et repoussé la révélation au nom de la raison, quelle devrait être la

1. 241-243 et note 1, 289-291, et les textes cités à la note 2 de la p. 289.
2. *Épître aux Romains*, VI, 6, VII, 22-24; *Profession de foi*, 169 et note 2.
3. 289.
4. 255.

conclusion de son Vicaire? S'il était, je ne dis pas même un logicien, mais un esprit scrupuleux, décidé à ne pas affirmer dans sa vie plus que dans sa pensée, son attitude serait facile : il confesserait publiquement son théisme; mais, à l'égard des « religions révélées », et plus spécialement de la chrétienne, il se renfermerait dans une négation décente, ou, pour rester plus fidèle à ses principes d'humilité intellectuelle, dans un « doute respectueux[1] ». Ce pourrait être la réserve d'un observateur sympathique, ce serait, du moins, et pratiquement, l'abstention. Mais une telle attitude est peu conforme au tempérament de Jean-Jacques. Cet indolent, ce timide a peur de l'action, peur des responsabilités. Après avoir eu de grandes audaces de paroles, il se croit libéré par elles, et recule devant les conséquences positives que ses affirmations sembleraient impliquer. Ses ouvrages antérieurs offraient déjà ce même contraste inattendu entre des principes très révolutionnaires et des conclusions très conservatrices. Le premier *Discours* anathématise les sciences et les arts, et ne voit de salut que dans les académies; le *Discours sur l'inégalité* paraît détruire toute autorité, et recommande pourtant « l'obéissance scrupuleuse aux lois et aux hommes qui en sont les auteurs et les ministres[2] »; la *Nouvelle Héloïse* prêche d'abord l'émancipation sentimentale, et proclame la suprématie des droits de la passion, mais elle aboutit à exalter la fidélité conjugale, à consolider les grands devoirs familiaux et sociaux[3]. Le Vicaire Savoyard nous réserve la même surprise. Après avoir établi longuement l'inutilité, l'invraisemblance et le danger d'une révélation, il semble conclure qu'il est temps de soumettre les religions traditionnelles à une critique courageuse, « d'arracher les piliers flottants » auxquels les âmes incertaines « pensent tenir encore », et de « con-

1. 399.
2. *Discours sur l'inégalité*, I, 138.
3. Cf. le développement de ces remarques dans mon article : *Comment connaître Jean-Jacques* [622], 902-904.

server le tronc aux dépens des branches ». Mais c'est là une conclusion toute théorique: les conclusions pratiques sont beaucoup plus « conservatrices », et le deviennent davantage à mesure que le Vicaire approche des derniers conseils. Toutes les religions sont « bonnes, quand on y sert Dieu convenablement ». Respectons-les toutes; pratiquons chacun la nôtre dans notre pays. « En attendant de plus grandes lumières, gardons l'ordre public », et observons le culte prescrit par les lois. « Dans l'incertitude où nous sommes, c'est une inexcusable présomption de professer une autre religion que celle où on est né, et une fausseté de ne pas pratiquer sincèrement celle qu'on professe [1] ».

VI

Telle me paraît donc être la *Profession de foi* : un manuel de méthode religieuse, l'histoire émue d'une âme à la recherche de la vérité, un credo théiste, un sommaire des objections rationalistes contre la foi chrétienne, une affirmation sentimentale de la séduction évangélique sur les cœurs, enfin, et, pour tout citoyen qui a le sens social, un conseil de soumission au culte et à la discipline religieuse de son pays. Mais cette analyse ne suffit pas à épuiser le contenu de ce discours. Peut-être surtout risquerait-elle d'en fausser l'allure. C'est vrai : les contradictions abondent, ou semblent abonder, dans ce sermon tantôt pieux, tantôt violemment négateur, tantôt rationaliste, tantôt sentimental; mais, pour apercevoir ces contradictions, il faut s'arrêter, revenir en arrière, juxtaposer les textes et les soupeser. Pour qui s'abandonne à cette vive éloquence, un seul élan emporte le tout; et c'est l'élan d'une âme vers son Dieu [2]. Certains pourront bientôt regarder la *Profession de foi* comme l'Évangile de l'avenir, et Rousseau

1. 417-419, 429-431, 441.
2. Cf. 193 : « Non, Dieu de mon âme », etc.

déclarer lui-même « qu'il serait à désirer, pour le bien des hommes, que ce fût celle du genre humain[1] »; mais, avant d'être un bréviaire pour les autres, elle est le cantique passionné, où se soulage une âme qui croit en Dieu, au Dieu de l'univers, sans doute, mais plus encore peut-être au Dieu qu'elle porte en soi et qu'elle se sent devenir. C'est même dans ce besoin de se diviniser, de goûter dès ici-bas, par les « sublimes contemplations[2] », un commencement de vie divine, que la *Profession de foi* trouve son unité profonde. J'ai déjà essayé de montrer que la méthode du Vicaire, en apparence incohérente, redevenait une, si l'on y cherchait surtout une tentative d'affranchissement, l'affranchissement d'une âme qui veut être soi. Cette remarque va nous aider, semble-t-il, à mieux comprendre, dans la *Profession*, le sentiment dominateur. « Que m'importe ce que deviendront les méchants, s'écrie le Vicaire, je ne prends aucun intérêt à leur sort[3] ». C'est le premier mouvement, et c'est le vrai. Jean-Jacques ne s'intéresse qu'aux justes, et, pour parler franc, au seul juste qu'il connaisse, et peut-être qui existe, c'est-à-dire à lui. Il peut revendiquer pour ses frères l'universalité du salut; mais ce n'est là qu'un intérêt épisodique et comme un artifice de discussion. Lui-même n'est guère en peine du sien : le salut de Jean-Jacques est trop évident : et puis, la religion n'est pas tant, pour lui, un instrument de salut, qu'une libération des servitudes terrestres et l'initiation à une vie supérieure. Entre Dieu et moi, dira le Vicaire, je voulais d'abord « des communications plus immédiates, des instructions plus particulières; et, non content de faire Dieu semblable à l'homme, pour être privilégié moi-même parmi mes semblables, je voulais des lumières surnaturelles...; je voulais que Dieu m'eût dit ce qu'il n'avait pas dit à d'autres, ou ce que d'autres n'auraient pas entendu

1. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 82.
2. 34, 126 et note 3.
3. 214.

comme moi [1] ». Le Vicaire s'accuse d'avoir pensé ainsi, et semble décrire un état d'âme qui ne serait plus le sien; c'est pourtant, sous la puérilité volontaire de l'expression, celui même de Jean-Jacques : c'est celui, du moins, qu'il connaîtra de plus en plus, et dont la *Profession* nous apporte déjà les premières formules. Dans sa révolte contre l'idée de révélation, il y a précisément cette exigence : « Que d'hommes entre Dieu et moi »! s'écrie le Vicaire pour récuser le témoignage des livres saints; et, un peu plus loin : « Toujours des livres, quelle manie »! ce qui peut se traduire : « Que de livres entre Dieu et moi »! C'est l'irritation d'une âme qui sent Dieu, qui le veut, mais par elle-même et pour elle-même, sans intermédiaire ni discipline [2]. « Dieu n'a-t-il pas tout dit à ses yeux, à sa conscience, à son jugement [3] »? Le vrai culte, c'est de purifier ses yeux au contact de la nature, sa conscience par le silence et la solitude, son jugement par la méditation des choses divines. La vie de Jésus en est une. Quand Jean-Jacques s'attendrit devant cette mort, qui fut « la mort d'un Dieu », il oublie qu'elle est racontée dans un livre, et que ce sont des hommes qui en témoignent : l'histoire est si belle, si sainte, qu'elle s'est incorporée d'elle-même aux sentiments les plus profonds de son âme : l'histoire de Jésus se confond avec la voix du cœur.

Ainsi toute l'attitude religieuse du Vicaire Savoyard — sa ferveur théiste, comme sa défiance à l'égard des révélations ou sa tendresse pour l'Évangile, — s'explique par ce besoin de trouver un Dieu qui corresponde directement à son cœur, et qui se révèle à lui tout entier : religion, qui, pour se constituer, ne réclame aucun oracle, aucun prêtre, mais le seul Jean-Jacques : les yeux de Jean-Jacques, où se reflète l'univers de Dieu, la conscience de Jean-Jacques, où Dieu se fait entendre, le cœur de Jean-Jacques, où Dieu est

1. 313.
2. 323, 367.
3. 307.

adoré. La religion du Vicaire Savoyard, c'est d'abord le sentiment de cette intimité avec Dieu, et c'est aussi l'attente de ce ciel qui recevra son âme déjà divinisée sur terre. Mais ne prenons pas le change sur cette félicité future. Il ne s'agit point ici de vision béatifique, comme parlent les théologiens; il ne s'agit point de se perdre en Dieu, mais plutôt d'absorber Dieu en soi. Sans doute, le Vicaire Savoyard n'oublie pas l'immensité, l'incompréhensibilité divines, et s'humilie devant elles : « Être des êtres, lui crie-t-il, c'est le charme de ma faiblesse de me sentir accablé de ta grandeur [1] ». Mais c'est moins l'humilité de l'âme devant le Dieu dont elle se sentirait l'indigne et lointaine créature, que l'éblouissement devant le mystère qui l'attend, quand la vie véritable commencera pour lui, et que, retournant à sa source, qui est Dieu, il se sentira Dieu lui-même, « libre, bon et heureux comme lui [2] ». Dès à présent, il vit en Dieu « par le concours de ses volontés aux siennes »; en lui disant : « que ta volonté soit faite, en y joignant la sienne, il fait ce que Dieu fait, il acquiesce à sa bonté, il croit partager d'avance la suprême félicité qui en est le prix ». Mais ce paradis qu'il rêve, c'est celui qu'il remplira tout entier, celui qui lui donnera les suprêmes voluptés dans le contentement et la jouissance de lui-même [3]. « J'aspire, dit-il, au moment où, délivré des entraves du corps, je serai moi sans contradiction, sans partage, et n'aurai besoin que de moi pour être heureux [4] ». Mot ingénu, qui achève, semble-t-il, de nous expliquer ce cri d'étonnement et d'indignation : « Que d'hommes entre Dieu et moi »! Dans le paradis de Jean-Jacques, Dieu lui-même s'effacera discrètement, pour laisser place à Jean-Jacques.

1. 145, 229.
2. 193.
3. 285, 297, 209-211.
4. 291.

CHAPITRE IV

LES COMMENTAIRES DE LA « PROFESSION DE FOI »

I

Le Vicaire Savoyard avait dit à son disciple : « Vous sentirez que, dans l'incertitude où nous sommes, c'est une inexcusable présomption de professer une autre religion que celle où l'on est né, et une fausseté de ne pas pratiquer sincèrement celle qu'on professe[1] ». Ce que le Vicaire avait dit, Jean-Jacques le fit : et le premier commentaire qu'il donna à sa « profession de foi » fut celui de l'exemple. Le 24 août 1762, un mois environ après son installation à Motiers, et trois mois à peine depuis qu'il avait quitté la France en proscrit, il écrivait au pasteur du village, pour lui redire, « avant d'approcher de la sainte table », qu'il entendait bien, malgré le scandale causé par son livre, demeurer un fidèle du christianisme réformé : « Je suis attaché de bonne foi, assurait-il à M. de Montmollin, à cette religion véritable et sainte, et je le serai jusqu'à mon dernier soupir. Je désire être toujours uni extérieurement à l'Église, comme je le suis dans le fond de mon cœur; et, quelque consolant qu'il soit pour moi de participer à la

1. *Profession de foi* [47], 441.

communion des fidèles, je le désire, je vous proteste, autant pour leur édification et l'honneur du culte, que pour mon propre avantage, car il n'est pas bon qu'on pense qu'un homme de bonne foi, qui raisonne, ne peut être un membre de Jésus-Christ[1] ». Dans la pensée de Rousseau, ce n'était là que des paroles vaines, par où il soulageait sa conscience, sans plus; car il ne supposait point qu'un ministre de Neuchâtel pût admettre à la Sainte-Cène, sur cette seule déclaration, le philosophe qui se refusait à rien retrancher, ou même discuter, de son *Émile*. Mais il put croire un instant que le Vicaire Savoyard, réfugié à Motiers, avait trouvé là, dans des montagnes presque savoisiennes, cette pauvre cure « de bonnes gens », qu'il aspirait à desservir[2]. Au grand étonnement de Jean-Jacques, le pasteur et les anciens de la paroisse accueillirent en frère ce fidèle inespéré, qui les flattait et, peut-être aussi, les touchait. Jean-Jacques fut « surpris », mais plus encore « consolé » : il se crut conduit par la Providence dans une communauté de la primitive Église, alors que les chrétiens cherchaient seulement l'union des cœurs dans la confiance en un même Dieu et dans la pratique de la charité. Cette pauvre âme, qui avait besoin d'être aimée, s'abandonna en toute candeur à ce semblant de fraternité. « Il faut être opprimé, malade, et croire en Dieu », pour sentir « l'extrême douceur » d'un accueil affectueux. « Au moins, se disait-il, je suis parmi mes frères; et il alla communier avec une émotion de cœur et des larmes d'attendrissement », qui se renouvelèrent plus d'une fois au temple, dans les premiers temps[3].

Cet attendrissement n'est pas joué. La communion de Motiers ne ressemble pas aux indécents « poissons d'avril » de Ferney : un peu déconcertante d'abord, mais sincère,

1. X, 365.
2. *Profession de foi* [47], 427.
3. *Confessions*, IX, 44; lettres à Jacob Vernet, du 31 août; à Moultou, du 1er septembre; à Mme de Boufflers, du 30 octobre 1762; à Du Peyrou, du 8 août 1766, X, 367, 368, 377-379; XI, 262-263.

et plus encore instinctive, elle est la manifestation d'un christianisme qui demeure vivace malgré tous les doutes, d'une bonne volonté civique, qui répugne à « troubler les âmes paisibles », et qui n'a pas perdu le sens des responsabilités sociales. Genève vient de fermer ses portes à Jean-Jacques ; mais il garde au cœur le désir de la petite cité spirituelle, où il se sente encadré, aimé et soutenu. « Sans être un Socrate, lui écrira dix-huit mois plus tard l'abbé de Carondelet [1], je crois indigne d'un homme franc et honnête, qui reconnaîtrait avec vous un Dieu et un Christ, de se mettre dans telle position qu'il soit obligé toute sa vie de professer une formule qu'il ne croirait pas, fût-elle autorisée par les lois pour le bien des sociétés. N'y a-t-il pas assez de croyants, sans former des hypocrites » ? A quoi Rousseau, qui se sent touché, lui répondra : « Je ne puis disconvenir que vos imputations d'hypocrisie ne portent un peu sur moi. Il est très vrai que, sans être en tout du sentiment de mes frères, et sans déguiser le mien à l'occasion, je m'accommode très bien du leur. D'accord avec eux sur les principes de nos devoirs, je ne dispute point sur le reste, qui me paraît très peu important. En attendant que nous sachions certainement qui de nous a raison, tant qu'ils me souffriront dans leur communion, je continuerai d'y vivre avec un véritable attachement. La vérité pour nous est couverte d'un voile, mais la paix et l'union sont des biens certains [2] ». Cette lettre est intéressante, parce qu'elle reconnaît de bonne grâce ce qu'une telle attitude avait, à la longue, de paradoxal. Au début, Rousseau n'aurait pas voulu en convenir ; et, deux mois après avoir communié, il envoyait à Mme de Boufflers cette protestation, où l'ironie n'est pas seulement âpre, mais irritée : « Je me consolerai, lui disait-il, d'une imputation d'hypocrisie sans vraisemblance et sans preuves. Un auteur qu'on bannit, qu'on décrète, qu'on brûle, pour

1. Lettre du 10 février 1764 [13], 19.
2. Lettre du 4 mars 1764, XI, 122.

avoir dit hardiment ses sentiments, pour s'être nommé, pour ne vouloir pas se dédire,... est un hypocrite d'une espèce assez nouvelle. Je ne connais dans cet état qu'un moyen de prouver qu'on n'est pas un hypocrite; mais cet expédient, auquel mes ennemis veulent me réduire, ne me conviendra jamais, quoi qu'il arrive : c'est d'être un impie ouvertement [1] ». Si je relis pourtant la lettre de Mme de Boufflers, je remarquerai qu'elle laisse hors de cause la sincérité de Jean-Jacques, et que le mot d'hypocrite n'y est point prononcé [2]. C'était donc bien, semble-t-il, à une objection intérieure que s'adressait la réponse de Rousseau; et il la faisait avec une brusquerie, qui trahissait, malgré toutes les protestations, une inquiétude, sinon un scrupule.

On comprend ce scrupule Vue du dehors, la conduite de Jean-Jacques paraît presque malhonnête. « Pourquoi professer des sottises » ? lui criait l'exécuteur testamentaire de Jean Meslier; « il n'y a qu'à se taire et ne rien professer [3] ». Tout spectateur « raisonnable » devait se répéter la question de Voltaire, et se demander ce qu'il pouvait rester de sincérité chez l'homme qui enlevait à une Église ses dogmes, sa mission, son autorité, et venait ensuite chercher près d'elle un asile pour sa piété, un réconfort pour son cœur en détresse. Mais on s'explique aussi la révolte de Jean-Jacques devant ces insinuations d'hypocrisie : comme il le disait à Mme de Boufflers, où peut être l'hypocrisie du croyant courageux, qui se nomme et parle ouvertement, qui déclare ses doutes, ses objections, ses négations et ne les retire point, mais qui néanmoins affirme avec force ses besoins spirituels, sa foi plus tenace que ses doutes, sa fidélité à l'Église de son enfance et de son pays? La vie humaine n'est point logique, et l'âme vivante de Jean-Jacques restait sincère.

1. Lettre du 30 octobre 1762, X, 379.

2. Lettre du 22 octobre 1762 [27], II, 50-51. Cf. encore lettre de Moultou à Rousseau, du 22 septembre 1762, I, 60: lettre de Rousseau à M. de Montmollin, de novembre 1762, XI, 4.

3. [47], 441, note 1.

Il l'était peut-être moins quand, après avoir écrit sa lettre à M. de Montmollin, il venait la lui commenter verbalement, et tâchait d'apaiser les premiers remords du pasteur. Il lui présentait alors un petit résumé de la *Profession de foi*, qui péchait au moins par omission. A l'en croire, en écrivant son *Émile*, il n'avait eu garde de s'en prendre à la religion chrétienne réformée; mais « il avait eu uniquement dans son plan ces trois objets principaux : premièrement, de combattre l'Église romaine, et surtout ce principe qu'elle adopte, que l'on ne peut être sauvé hors de l'Église, puisqu'un païen, homme de bien comme un Socrate,... pouvait être sauvé, quoique hors de l'Église; à cette occasion, il a exalté la religion naturelle, comme étant le fondement de la révélée; et il a pu dire des choses que l'on a appliquées à la religion chrétienne réformée, mais ce n'a jamais été son intention; secondement, de s'élever, non pas précisément directement, mais pourtant assez clairement, contre l'ouvrage infernal de *L'esprit*, qui, suivant le principe détestable de son auteur, prétend que sentir et juger sont une seule et même chose, *ce qui est évidemment établir le matérialisme*; troisièmement, de foudroyer plusieurs de nos nouveaux philosophes, qui, vains et présomptueux, sapent par les fondements et la religion naturelle et la religion révélée ». C'est Montmollin qui résume ainsi les explications de Jean-Jacques dans une lettre à « son très cher frère » et insupportable ami, le pasteur Jean Sarasin de Genève [1]; mais cette lettre a passé sous les yeux de Rousseau, qui ne s'est pas contenté de l'approuver tacitement : il en a retouché le texte [2]. Lui-même reconnaîtra plus tard que Montmollin, dans cette lettre, « à peu de chose près, avait eu grand soin de ne lui faire dire que ce qu'il aurait pu dire en effet [3] ».

1. Lettre du 25 septembre 1762 [554], 48-49.
2. Dans le passage que je cite, la phrase en italiques a été ajoutée par Rousseau.
3. Lettre à Du Peyrou, du 8 août 1765, XI, 264.

Si l'on voulait s'en fier à cette interprétation, la *Profession de foi* ne serait plus qu'un bréviaire d'apologétique protestante, à la fois dirigé contre le papisme et contre le philosophisme. Et, sans doute, la *Profession* est cela, mais elle est autre chose encore; elle est aussi, et parfois avec violence, une attaque contre la théologie chrétienne, j'entends, contre toute théologie qui veut expliquer le christianisme par des mystères et soumettre l'intelligence à une autorité. Au reste, que cette religion sans dogme et sans discipline intellectuelle, proposée par le Vicaire, pût s'accommoder avec le christianisme de Genève, et fût même comme la formule anticipée de sa foi prochaine, je le croirais volontiers; et peut-être, si le débat fût resté purement religieux, les ministres genevois auraient-ils trouvé moyen de ne pas décourager par des anathèmes en forme celui qu'ils continuaient à regarder comme un frère d'armes.

« La doctrine de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, demandait Rousseau à un concitoyen[1], quelques semaines après la condamnation de l'*Émile* par le Conseil, est-elle si évidemment contraire à la religion établie à Genève, que cela n'ait pas même pu faire une question, et que le Conseil, quand il s'agissait de l'honneur et du sort d'un citoyen, ait dû, sur cet article, ne pas même consulter les théologiens »? Un an plus tard, le ministre Paul Moultou reprendra la question de Jean-Jacques à son compte[2]. Et il n'était pas le seul, dans la Compagnie des pasteurs, pour qui la question ne fût pas résolue d'emblée par la négative. Sans doute, la *Nouvelle Héloïse* avait paru suspecte au Consistoire, qui l'avait même dénoncée, comme « fort dangereuse pour les mœurs »: mais « l'approbation, que Paris catholique avait donnée à un ouvrage dans lequel les seuls protestants étaient ménagés », avait arrêté chez

1. Lettre à Marcel de Mézières, [du 24 juillet 1762], X, 353.
2. Il la reprendra textuellement : cf. sa lettre à Salomon Reverdil, de septembre 1763 [84], III, 230.

les inquisiteurs les tentatives de proscription [1]. Malgré toutes ses imprudences théologiques, on n'oubliait pas que Rousseau avait déjoué la ruse de D'Alembert, et qu'il était l'homme qui avait empêché à Genève l'installation du théâtre. Dans la lutte pour la moralité contre « la corruption française », et surtout contre la corruption voltairienne, plus menaçante et plus voisine, il restait un allié précieux, qu'on entendait ménager. Ce n'était pas seulement de jeunes ministres, comme Moultou, Mouchon et Roustan, qui s'attendrissaient sur Jean-Jacques, et s'exaltaient pour sa défense. Au début de l'affaire, Jacob Vernet, qui est comme le chef moral de la Compagnie, se garde bien d'entrer dans la mêlée. Il se tient à l'écart, en témoin plutôt sympathique à Jean-Jacques. Il lui semble, comme à bien d'autres, que la lettre au pasteur Montmollin, cette profession officielle « de la religion chrétienne réformée », est d'un paroissien déférent, qui mérite, à tout le moins, l'indulgence. Et puis, « il abhorre Voltaire », contre lequel il vient d'écrire ses premières *Lettres d'un voyageur anglais;* il reconnaît, dans le tableau des ravages du « philosophisme », qui termine la *Profession*, les idées, et même les mots, qu'il a mis à la mode [2]; il est « content ». Beaucoup de ministres le sont avec lui; et Moultou, peu tendre pour ses collègues, reconnaît cependant que la conduite de la Compagnie fut d'abord très correcte. Deux mois encore après la condamnation de l'*Émile* par le Conseil, il écrivait à son ami : « Je dois ce témoignage à nos ministres, qu'il n'y en a pas quatre qui aient approuvé le décret et pas un seul qui ait osé dire qu'il l'approuvât [3] ». L'année suivante, il pouvait encore maintenir et préciser son affirmation : « Ce ne fut point,

1. Lettre à Salomon Reverdil [84], III, 228 et note 2.

2. Le mot « philosophiste » est, en effet, emprunté à Vernet, *Lettres d'un voyageur anglais* [318 A], I, 21 : cf., dans mon édition de la *Profession* [47], les notes des p. 451 et 537.

3. Lettres de Moultou à Rousseau, des 1er juillet, 21 août, 10 septembre 1762 [27], I, 49, 57, 59.

disait-il, la religion de Rousseau qui le fit décréter à Genève. Ceux qui le persécutèrent n'étaient pas des chrétiens, mais ils se servirent, pour le perdre, de l'imbécile crédulité de quelques chrétiens. C'est dans le temps qu'ils soutenaient Voltaire d'une main, qu'ils écrasaient Rousseau de l'autre; et la *Profession de foi du Vicaire* ne fut que le flambeau avec lequel un peuple libre brûla le *Contrat social*[1] ».

On l'avait bien vu à l'apparition même de l'*Émile*. Dès la fin de juin 1762, quand ce vieil « avenaire » de colonel Pictet avait protesté contre le décret qui atteignait Rousseau, et commencé ainsi l'agitation des « représentants[2] », les ministres avaient été les derniers à s'effaroucher ou se scandaliser. Il avait suffi à Pictet de dénoncer Voltaire parmi les instigateurs de la persécution contre Jean-Jacques, pour que la Compagnie fît bloc contre l'ennemi commun, et sentît se réveil'er toutes ses sympathies pour l'auteur de la *Lettre à D'Alembert*. Les laïques s'indignaient même de cette coalition peu édifiante : « Si nos ministres, écrit J. L. Dupan à son ami le banneret de Freudenreich, avaient jugé Rousseau et ses livres, ils n'auraient pas osé les en remercier; mais sûrement ils n'auraient ni brûlé ni condamné. On dirait que l'intérêt de la religion est ce qui les touche le moins; ils sont contents, pourvu que leur vanité et leur orgueil soient satisfaits. Ils font consister leur plus grand plaisir à dire : Genève est la seule ville où l'on ne reçoit pas de comédiens; *c'est nous qui l'empêchons*. Rousseau a écrit contre les comédiens : c'est notre chevalier. Il peut tout dire, et même tout écrire, même contre la religion. Pictet insulte Voltaire, l'ennemi né de la superstition, de l'abus de la religion, de l'intolérance, et par conséquent de tous les ecclésiastiques du

1. Lettre à Salomon Reverdil, de septembre 1763 [84], III, 227; cf. encore la lettre de Marcet de Mézières à Rousseau, du 30 juillet 1762 [13].
2. Cf. É. Rod [590], 119, 122 et suiv.

monde; donc Pictet peut sans crime répandre les libelles séditieux contre le Conseil[1] ». L'indécente attitude des ministres faisait donc scandale, et l'opinion publique leur était plutôt sévère. Parmi ceux-là même qui n'étaient point pour Voltaire de très chauds partisans, ou qui n'avaient aucun droit à se faire les défenseurs d'une orthodoxie fort stricte, des inquisiteurs se révélaient. Bonnet et Haller, qui, pourtant, avaient pris avec le dogme plus d'une liberté[2], paraissaient presque regretter que le temps fût passé où l'on ne se contentait pas de brûler les livres, mais où l'on rôtissait les auteurs mêmes. « Il fallait un arrêt pareil, écrit Haller à Bonnet après la condamnation, pour rétablir l'honneur de l'Église de Genève. Dans mes voyages, le reproche général était déjà que les protestants n'avaient point de religion ». Et Bonnet lui répondait, non sans fierté : « Notre sénat n'a pas laissé à notre clergé le temps de se pourvoir contre les attentats de Rousseau; à peine les monstres ont-ils paru qu'ils ont été brûlés[3] ». De pareils propos, et l'indignation d'un certain public, du patriciat genevois en particulier, suffiraient à nous expliquer le changement d'attitude des pasteurs. Mais il y a de leur évolution des raisons plus générales et plus profondes.

Je ne crois pas qu'il faille ici parler de pression extérieure : démarches du résident français ou excitations de Voltaire. C'est déjà Voltaire et M. de Montpéroux que dénonçait le colonel Pictet derrière l'arrêt du Conseil; mais il se trompait. Le résident de France, qui n'avait point sollicité du Conseil la condamnation de Rousseau, la vit sans doute avec plaisir; mais, après avoir respecté la liberté du Conseil, il ne devait pas se soucier de compromettre son gouvernement auprès de la Compagnie[4]. Pour

1. Lettre de juillet 1762 [590], 144.
2. Cf., dans la Ire partie, le chap. VII, p. 257 et 279-280.
3. Lettres de Bonnet, des 25 juin et 16 juillet; de Haller, des 21 juin et 20 juillet 1762 [133], 200-203.
4. Cf. É. Rod [590], 123-127.

Voltaire, on croira sans peine qu'il devait trouver fort plaisant de voir les ministres de Genève se brouiller avec le « citoyen de Genève »; et l'on s'imagine volontiers que, dans ses épanchements avec « son très cher curé », Jacob Vernes [1], il ne devait pas se refuser la satisfaction de mettre en leur lustre toutes les impiétés de Jean-Jacques. La conversation, d'une si jolie tartufferie, qu'il aurait eue avec un de ses ouvriers du comté de Neuchâtel, et que Rousseau nous rapporte [2], paraît infiniment vraisemblable; et il paraît plus vraisemblable encore que ce ne fut pas seulement ses ouvriers qu'il avait pris pour confidents de ses pensées. Mais rien n'autorise à supposer qu'avant les *Lettres de la montagne*, qui le blesseront au vif et l'atteindront surtout dans sa sécurité, — il ait essayé sournoisement de déchainer la persécution contre l'auteur du *Vicaire Savoyard*. Il est, au contraire, fort possible que, dans les premiers temps, Voltaire ait oublié ses anciens griefs, oublié même toutes les pages « fanatiques » ou « hypocrites » de la *Profession*, pour se réjouir seulement du réquisitoire antichrétien, qu'il allait bientôt insérer dans son *Recueil nécessaire*. Pourtant, il n'aurait plus été Voltaire, s'il avait pu voir venir la bataille entre Jean-Jacques et ses pasteurs, sans d'abord s'en féliciter, puis sans la faciliter [3]. Le spectacle était trop divertissant pour s'en priver. Il ne serait donc pas impossible que ce fût bien lui, comme le croyaient Moultou et Vernet, qui, dès le mois d'août 1762, eût répandu le bruit, à Paris et dans les gazettes, que les ministres de Genève avaient approuvé l'*Émile*. Il espérait ainsi « soulever la Compagnie contre Jean-Jacques », les mettre aux prises et se venger des deux à la fois [4]. C'était de bonne guerre voltairienne.

Peines perdues, si elles furent prises : la diplomatie de

1. Voltaire à Jacob Vernes, lettre du 24 mai 1763 [126], XLII, 486.
2. Lettre à Mme de Boufflers, du 30 octobre 1762, X, 379-380.
3. Cf. E. Rod [590], 130-137.
4. Moultou à Rousseau, lettre du 1er septembre 1762 [27], I, 58.

Voltaire échoua d'abord contre la modération des ministres de Genève. Rousseau, toujours soupçonneux, toujours prêt, dans ses infortunes, à reconnaître l'action de son ennemi, est obligé de l'avouer. L'homme de Ferney a pu ameuter contre Jean-Jacques — c'est celui-ci, du moins, qui l'affirme — les Conseils de Genève et de Berne : « il ne réussit pas avec les ministres de Genève, qui le connaissent », et qui se méfient, malgré ses câlineries et ses gentillesses, de l'auteur du *Sermon des cinquante*. A toutes ses sollicitations ou insinuations, la Compagnie fait la sourde oreille. Plus naïfs ou plus zélés, les pasteurs du pays de Vaud et du comté de Neuchâtel peuvent partir en guerre contre Jean-Jacques, et déférer son livre au Conseil d'État : ceux de Genève, « trop prudents », hésitent à entrer en bataille, à sacrifier définitivement leur allié de la veille [1]. Ils hésitent aussi par crainte des coups : le plus éminent d'entre eux, Jacob Vernet, « est un homme fin, qui craint de donner prise contre lui, et qui voudrait tout ménager » : il « aime » Rousseau, et « a encore plus peur de lui ». Presque tous les autres ministres partagent cet état d'esprit; ils sont, pour la plupart, fort soulagés que Montmollin ait pris sur lui une responsabilité qu'ils n'auraient pas, sans doute, osé prendre, mais qui est loin de leur déplaire. « Dans le fond, disait Moultou à Rousseau, ils vous aiment [2] » : ils font même plus que « l'aimer » : ils le ménagent encore. Rousseau le sent bien, qui écrit à Vernet pour lui soumettre sa déclaration à M. de Montmollin, et pour lui « renouveler les assurances inviolables de tout son attachement [3] ». Nous le sentons aussi, dans la lettre embarrassée, mais toujours affectueuse, que

1. Lettres de Rousseau à Mme de Boufflers, des 4 et 27 juillet, 30 octobre 1762; au maréchal de Luxembourg, du 28 janvier 1763, X, 345, 356, 377-378, XI, 23; Moultou à Rousseau, lettre du 10 septembre 1762 [27], I, 58-59.

2. Moultou à Rousseau, lettres des 10 septembre, 13 octobre, 9 novembre 1762 [27], I, 58, 64, 65.

3. Lettre du 31 août 1762, X, 367.

Vernes lui envoie après la lecture de la *Profession*, et que Rousseau appellera injustement « une lettre de bavardage et de cafardise [1] ». Moultou, qui ne se gênera pas non plus pour traiter Vernes de « cafard [2] », ne mettra pourtant pas en doute la sincérité de Vernes. « Ne lui croyez, dit-il à Rousseau, aucune mauvaise intention; certainement il n'en a aucune [3] ».

Mais il y avait quelque chose de plus fort que toutes les « intentions ». Certaines atmosphères, à force de peser sur les âmes hésitantes, finissent par les faire céder. L'émotion universelle soulevée par l'*Émile* va bientôt rendre le silence des pasteurs de plus en plus difficile et périlleux. Comme l'écrivait Bonnet, il s'agit de « rétablir l'honneur de l'Église de Genève ». Cet « honneur » était resté fort suspect depuis l'article de D'Alembert. La *Profession de foi*, tolérée par les pasteurs, renouvelle, en l'aggravant, le premier scandale, et confirme les fâcheux éloges de l'*Encyclopédie*. Cependant, par toute l'Europe, l'autorité civile ou ecclésiastique se dressait contre ce Vicaire Savoyard que toutes les confessions chrétiennes semblaient s'accorder à réprouver. De juin à novembre 1762, c'était successivement le réquisitoire de Joly de Fleury, l'anathème des ministres de Berne, des ministres de Neuchâtel, de l'Église wallonne, le mandement de l'archevêque de Paris, l'index du Saint-Office, la censure de la Sorbonne [4]. Devant une telle levée de boucliers, ce qui est étrange, ce n'est pas que l'Église de Genève se soit enfin décidée à rompre le silence, mais qu'elle l'ait gardé si longtemps.

Ces hommes timorés et incertains se résignèrent à agir. La Compagnie, d'ailleurs, n'était plus unanime : tous

1. Lettre de juillet 1762 [27], I, 133-134; Rousseau à Moultou, lettre du 24 juillet 1762, X, 353.

2. Lettre à Rousseau, du 9 novembre 1762 [27], I, 66.

3. Lettre du 4 août 1762 [27], I, 54.

4. Cf., dans mon *Introduction* à la *Profession* [47], p. LV-LVI; lettres de Rousseau à Mme de Boufflers, du 27 juillet; à Mme Latour, du 26 septembre; à Duchesne, du 24 novembre 1762, X, 356, 371, XI, 1.

n'étaient pas embarrassés de scrupules intellectuels. Des ministres, comme Claparède, avaient déjà prêché contre Rousseau, le Rousseau du *Contrat*, il est vrai [1]. Jean Sarasin écrivait à Montmollin, son confrère, des lettres patelines et attristées, où il ne ménageait pas les expressions de sa douleur pastorale [2]. Ainsi peut s'expliquer, je crois, que les plus habiles des pasteurs de Genève, après avoir lu l'*Émile* en mai sans trop s'émouvoir, commencèrent en octobre à se sentir des remords et des velléités d'apostolat. Tandis que de jeunes ministres d'avant-garde, Mouchon et Roustan, allaient en pèlerinage à Motiers [3], Vernet écrivait à Rousseau une lettre très ecclésiastique, qui, sous des formes encore amicales, n'exigeait rien de moins qu'une « rétractation [4] »; Vernes, qui, dès le mois de juillet, ne lui avait point dissimulé sa pénible surprise, méditait une réfutation [5]. Rousseau est enfin obligé de se rendre à l'évidence et de confesser sa dernière illusion : décidément, se dit-il, « ces messieurs, que je croyais raisonnables, sont cafards comme les autres, et, comme eux, soutiennent par la force une doctrine qu'ils ne croient pas »: l'inquisition catholique les rend jaloux. « En vérité, ces gens-là sont bien bêtement rogues »; tôt ou tard, il faudra rompre avec eux, mais ce ne sera pas sans leur avoir montré « que leur tribunal n'est pas si suprême, qu'un chrétien ne puisse en appeler [6] ».

1. Moultou à Rousseau, lettre du 13 octobre 1762 [27], I, 64-65.

2. On trouvera ces lettres, qui sont un des spécimens les plus savoureux de littérature ecclésiastique, dans le livre de F. Berthoud, dont elles remplissent près de la moitié [554], 33-191.

3. Cf. Berthoud [554], 107-108; Moultou à Rousseau, lettres des 25 septembre et 16 octobre 1762 [27], I, 62-64; et surtout la lettre enthousiaste de Mouchon à Rousseau, du 20 octobre 1762 [13].

4. Lettre du 21 septembre 1762 [154bis], 221-227; Rousseau, lettre du 8 octobre 1762, X, 373-374.

5. Moultou à Rousseau, lettre du 9 novembre 1762 [27], I, 64 lettre de Rousseau, du 13 novembre, X, 385.

6. Lettres à Moultou, des 8, 21 octobre et 25 novembre 1762, X, 374, 375, XI, 2.

II

Car, dans cet orage qu'il déclare imprévu, Jean-Jacques ne sent pas un instant ébranlé ce qui lui reste de christianisme. Il est et veut demeurer chrétien, et chrétien « de l'Église réformée ». Il l'assurait à Vernet, quand il croyait pouvoir compter encore sur la sympathie des ministres de Genève [1]; il le redit à Moultou, quand il les sent contre lui de l'autre côté de la barricade [2]. Cependant il n'a pas perdu tout espoir de trouver un accommodement avec l'Église de Calvin. Son pasteur lui reste. Il se raccroche à lui avec tendresse et désespoir, et ne se lasse point de lui tresser des couronnes [3]. De nouveau, il lui écrit une lettre-manifeste pour le remercier de sa protection et de sa fidélité, quand tant d'autres le harcèlent et menacent son indépendance. Il s'étonne et s'attriste auprès de lui du scandale dont son livre est encore l'occasion parmi les réformés. « Pourquoi prennent ils ainsi fait et cause pour l'Église romaine...? Veulent-ils donc se rapprocher peu à peu de ses manières de penser, comme ils se rapprochent déjà de son intolérance, contre les principes fondamentaux de leur propre communion »? Il reconnaît volontiers que, « s'il avait toujours vécu en pays protestant », il n'aurait pas écrit la *Profession de foi*, ou lui aurait donné « dans sa seconde partie un ton fort différent », car le christianisme se serait offert à sa pensée sous un aspect moins théologique et plus pratique. Il ne retire pourtant aucune des objections qu'il a présentées: mais ces objections ne sont, à ses yeux, qu'une conséquence de toute connaissance

1. Lettre à Vernet, du 31 août 1762, X, 367.

2. Lettre à Moultou, du 15 novembre 1762, X, 386 : cf encore lettre à Marcet de Mézières, du 20 septembre 1762 [84], VII, 65.

3. Lettres à Moultou, du 8 octobre; à Mme de Boufflers, du 30 octobre 1762; au maréchal de Luxembourg, du 20 janvier 1763, X, 374, 378, XI, 23; Moultou à Rousseau, lettre du 24 novembre 1762 [27], I, 69.

humaine; elles n'empêchent point la vérité d'être, d'être affirmée et d'être crue; elles doivent seulement mettre un peu plus d'humanité et de charité dans les relations, sans troubler autrement les « vrais croyants ». Jean-Jacques reste un de ceux-là. « Pourvu, s'écrie-t-il en terminant, que nous soyons tous unis en Jésus-Christ, c'est là l'essentiel. Je veux seulement vous renouveler, monsieur, la déclaration de la résolution ferme et sincère où je suis de vivre et mourir dans la communion de l'Église chrétienne réformée. Rien ne m'a plus consolé dans mes disgrâces que d'en faire la sincère profession auprès de vous, de trouver en vous mon pasteur, et mes frères dans vos paroissiens[1] ».

Au moment où Jean-Jacques écrivait ces lignes, il commençait à rédiger sa *Lettre à M. de Beaumont*[2]. Les deux lettres témoignent du même esprit : c'est une dernière tentative pour trouver un refuge spirituel dans le protestantisme : c'est à la fois une affirmation de son désir et une très habile manœuvre. En s'adressant, simple citoyen de Genève, à un archevêque catholique, grand seigneur d'Église, duc et pair, il réveillait, dans les âmes de ses compatriotes, la vieille haine genevoise contre les grandeurs de chair du « papisme », et il pouvait espérer de rallier autour de lui tous ceux qui gardaient au cœur, comme première passion nationale, l'horreur de « l'idolâtrie romaine ». Si la tentative avait réussi, Jean-Jacques retrouvait une seconde fois l'espèce de gloire civique que la *Lettre à D'Alembert* lui avait value, traduisait en paroles ardentes l'âme profonde de la cité, et, d'accusé, devenait apologiste.

La *Lettre à M. de Beaumont* prend par là tout son sens. Nulle part, dans le reste de son œuvre, Rousseau n'a été si agressif à l'égard du dogme catholique. On sent bien que sa tactique, cette fois, est de se montrer aussi durement, et même grossièrement, que possible antipapiste.

1. Lettre de novembre 1762, XI, 3-5.
2. Cf. lettre à Rey, du 16 novembre 1762 [25], 172.

Déjà, dans la *Lettre à D'Alembert* et dans la *Profession*, il avait laissé clairement deviner à quelles invincibles résistances le dogme de la transsubstantiation pouvait se heurter chez un protestant qui tient à sa « raison ». Ici, il renouvelle ses objections : il affirme qu'il les présente « avec discrétion », en faisant « aussi court qu'il se peut »; mais non; on sent bien qu'il y a plaisir; et que ce morceau un peu gros, d'une ironie toute populaire, est destiné aux lecteurs de Genève, pour se les réconcilier dans une haine commune [1]. Il avait réservé pour les dernières pages, pour les pages décisives, les arguments qui devaient, semble-t-il, trouver un public unanime. Auparavant, comme il l'avait annoncé à Moultou, « il élevait une statue à Montmollin sur la tête des autres pasteurs [2] », et proclamait avec effusion sa tendre « reconnaissance pour le digne pasteur, qui, résistant au torrent de l'exemple, et jugeant dans la vérité, n'avait point exclu de l'Église un défenseur de la cause de Dieu ». Puis, de nouveau, avec une insistance, dont nous avons vu qu'elle était sincère, mais aussi avec des formules très expertes, qui rappelaient les principes généraux de la Réforme et l'affranchissement qu'elle avait conquis aux âmes dans la fraternité d'une même foi, — il se déclarait protestant. « Heureux, disait-il, d'être né dans la religion la plus raisonnable et la plus sainte qui soit sur la terre, je reste inviolablement attaché au culte de mes frères : comme eux, je prends l'Écriture et la raison

1. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 110; cf. *Lettre à D'Alembert*, I, 184, *Profession* [47], 349 et note 5, 534. On peut croire, du reste, que le coup de Jean-Jacques dut porter, si l'on en juge par la mauvaise humeur de Bonnet, lettre à Haller, du 10 mai 1763 [133], 208 : « Il lui est certes bien avantageux de n'avoir à repousser que les traits émoussés d'un prélat catholique; il n'aurait pas si bon marché d'un prélat protestant. Avec celui-ci, il n'aurait pas tant de monstres à produire au grand jour. C'est une riche source de ridicules que la transsubstantiation ». Cf. encore *Journal helvétique*, de juillet 1764 [58 B], 28 : « Le raisonnement de M. Rousseau [sur la transsubstantiation] est très juste et admirablement bien tourné ».

2. Lettre du 8 octobre 1762, X, 374.

pour les uniques règles de mes croyances; comme eux, je récuse l'autorité des hommes, et n'entends me soumettre à leurs formules qu'autant que j'en aperçois la vérité; comme eux, je me réunis de cœur avec les vrais serviteurs de Jésus-Christ et les vrais adorateurs de Dieu, pour lui offrir, dans la communion des fidèles, les hommages de son Église. Il m'est consolant et doux d'être compté parmi ses membres, de participer au culte public qu'ils rendent à la Divinité, et de me dire au milieu d'eux : je suis avec mes frères ». Profession de foi d'un diplomate autant que d'un fidèle, puisqu'elle témoignait de « son attachement au culte de ses pères », et que, sans rien affirmer de plus que ce qu'il croyait, elle semblait légitimer ses formules les plus osées par les maximes essentielles de la Réforme.

Mais, comme il pressentait que, sans doute, cette déclaretion serait jugée insuffisante, il ajoutait à l'adresse de ss inquisiteurs du lendemain : « Lorsque d'injustes prêtres, s'arrogeant des droits qu'ils n'ont pas, voudront se faire les arbitres de ma croyance, et viendront me dire arrogamment : « rétractez-vous »,... ils ne me feront point mentir pour être orthodoxe;... ils ne m'empêcheront pas d'être uni de cœur avec les fidèles; ils ne m'ôteront pas du rang des élus, si j'y suis inscrit. Ils peuvent m'en ôter les consolations dans cette vie, mais non l'espoir de celle qui doit la suivre, et c'est là que mon vœu le plus ardent et le plus sincère est d'avoir Jésus-Christ même, pour arbitre et pour juge, entre eux et moi[1] ».

C'est déjà le ton des *Lettres de la montagne*. Et ce devait être désormais le ton de Jean-Jacques. La *Lettre à M. de Beaumont*, qui aurait dû, semble-t-il, lui rouvrir les portes de Genève, les laissa closes devant lui. D'ailleurs, en l'écrivant, Jean-Jacques s'était bercé de chimères. Il avait rêvé je ne sais quelle amende honorable et publique quelque députation solennelle invitant le citoyen injustement proscrit à rentrer dans la cité repentante. Moultou

1. *Lettre à M. de Beaumont* III, 82-83.

entretenait peut-être en lui ces illusions. « O mon cher, mon très cher citoyen, lui écrivait-il après avoir lu le manuscrit de la *Lettre*, quel livre! Quelle âme! Quelle candeur! Quelle sublimité!... Laissez hurler les fanatiques et les tribunaux; qu'ils brûlent vos livres, vous brûlez l'âme de vos lecteurs. Que les Genevois tremblent en lisant votre livre: et, s'ils ne s'amendent pas après l'avoir lu, abandonnez-les à leur sens dépravé! dévouez-les au mépris des siècles ». Les Genevois ne s'amendèrent pas. Sans doute, le citoyen de Genève n'eut pas de peine à retrouver des admirateurs parmi eux; le bonhomme Deluc, tout orthodoxe qu'il fût, dévora le livre, et s'en déclara « transporté »; et, un mois à peine après la publication, Moultou pouvait envoyer à Jean-Jacques ce bulletin de victoire : « Votre ouvrage a tout le succès que nous pouvions désirer; vos ennemis sont déconcertés, et vos amis triomphent:... il s'est débité en un seul jour plus de cent cinquante exemplaires de votre *Lettre*, et jusqu'ici plus de deux cent cinquante ». On eut même pu croire que, sur le fond de la question, on était bien près de s'entendre : « Il n'y a pas un homme sage à Genève, lui écrivait encore Moultou, qui ne vous croie chrétien et qui ne commence à sentir qu'il serait ridicule de vouloir disputer avec vous sur tous les articles qu'il faut croire pour être chrétien. C'est ce que M. le professeur Vernet me dit en propres termes, et qu'il a répété à plusieurs personnes : Je ne doute plus qu'il ne soit chrétien, me dit-il, quoiqu'il ne le soit pas comme moi; mais enfin il l'est, et on n'a plus rien à lui dire. Si je réfutais à présent le *Vicaire Savoyard*, je regarderais M. Rousseau comme un vrai chrétien, qui s'est trompé sur diverses choses, et qui, par là, a fourni, sans le vouloir, des armes aux incrédules[1] ». Mais ce sont là paroles sans conséquence, et que l'ami Moultou est trop pressé de recueillir comme le jugement de la cité. S'il pouvait lire la correspondance de Bonnet, il verrait l'irri-

1. Lettres des 23, 30 mars et 26 avril 1763 [27], I, 77, 78, 83-84.

tation, et presque la rage, de certains patriciens, à qui reviennent l'autorité et les décisions dans les conseils. Bonnet ne se laisse pas prendre à « l'astuce » de Jean-Jacques. « Vous jugez bien, dit-il à son ami De Geer, qu'il ne se rétracte pas; ce sont toujours les mêmes principes, ou plutôt les mêmes opinions, les mêmes préjugés, les mêmes erreurs [1] ». « Jamais, écrit-il encore à Haller, on ne vit plus d'orgueil et plus de mépris des dignités... Rousseau est tout autrement dangereux qu'un incrédule ouvert... Satan, déguisé en ange de lumière, peut facilement être pris pour Gabriel par les simples et donné pour tel par ceux qui ne le sont pas ». A ce « Satan déguisé », ces hommes doctes préfèrent encore Voltaire, dont « le génie brillant est bien moins dangereux que notre cynique Rousseau [2] ». On a laissé les frères Cramer publier officiellement les *Œuvres complètes* de Voltaire [3]; le *Sermon des cinquante* s'est même imprimé à Genève [4]; et c'est à Genève encore que va bientôt paraître le *Dictionnaire philosophique* [5]: mais, sur la demande du résident de France, le Conseil défendra d'imprimer la *Lettre à M. de Beaumont* [6].

Ce n'est là, il est vrai, qu'une mesure administrative; ce qui est plus sensible à Rousseau, c'est la trahison de Vernes. Vernes, qu'il a tant aimé, auquel il s'est livré en toute confiance et ingénuité, Vernes, dont il connaît le « socinianisme » presque « parfait », mais dont il ne con-

1. Lettre du 14 mai 1763 [590], 161.

2. Lettres à Haller des 10 mai et 9 avril 1763 [133], 207-208, 205. C'est dans cette dernière lettre qu'on lit ce mot délicieux sur Rousseau (206) : « Il me semble que les ouvrages de ce causeur agréable ne sont pas faits pour parvenir à la postérité ».

3. L'édition de 1756 en 17 vol. in-8.

4. Moultou à Rousseau, lettre du 21 août 1762 [27], I, 56.

5. Sous le titre de Londres, 1764, in-8 : cf. Montmollin au pasteur Jean Sarasin, lettre du 15 janvier 1765 [554], 139; *Lettres de la montagne*, III, 194. Il convient pourtant d'ajouter que le *Dictionnaire philosophique* fut brûlé à Genève par la main du bourreau, le 26 septembre 1764.

6. Cf. É. Rod [590], 161-162; Moultou à Rousseau, lettre du 4 mai 1763 [27], I, 85.

naît pas encore l'âme mercantile, achève à grand tapage un libelle théologique contre son ami d'antan, pour s'assurer, par cette manifestation orthodoxe, une chaire à l'académie, qu'il n'eut, du reste, jamais. Et Vernes n'est pas seul : derrière lui, bon nombre de pasteurs de la Vénérable Compagnie se sentent maintenant le courage de gémir et de protester. Vernet, prudent et qui craint les coups, a renoncé à sa réfutation, mais il a légué ses notes à Vernes, et le dirige : les théologiens en titre l'exhortent et le fournissent d'armes; Claparède et Bonnet révisent sa rédaction : « En un mot, c'est presque l'ouvrage de tout ce monde-là ». Dernière tristesse et dernière ironie : quand ce mielleux réquisitoire contre Jean-Jacques sera terminé, le premier soin de Vernes sera de l'envoyer à l'archevêque de Paris, comme si les ministres de Genève voulaient prendre un prélat papiste « pour juge de leur foi ». Je ne sais si l'archevêque congratula le pasteur, mais ni le Conseil ni la Compagnie ne ménagèrent leurs félicitations à « Spectable Jacob Vernes [1] ».

Ainsi la Genève religieuse se désolidarise nettement de Jean-Jacques. Les lettres pleuvent sur lui, où Genevois et Genevoises l'accablent de leurs « lourds sermons » et lui proposent, entre deux injures, des difficultés décisives [2]. A la fin, il sent l'amertume, sinon la rancune, lui monter au cœur; et ce n'est pas l'excellent Moultou qui ravivera en lui la piété civique défaillante : « Genève me déplaît tous les jours davantage, lui écrit-il maladroitement, elle m'écrase [3] ». Jean Jacques le comprend : lui aussi, il se détache de cette cité aveugle, qui ne s'est pas contentée de refuser « des statues à l'auteur d'*Émile* [4] », mais qui n'a

1. Moultou à Rousseau, lettres des 13 et 27 juillet 1763 [27], I, 102, 104-105; cf. G. Vallette, *Rousseau genevois* [697], 274-278; *Journal helvétique*, août 1763 [58 B], 196; Tronchin à son fils, lettre du 8 août 1763 [133], 212.

2. Rousseau à Moultou, à Mme Latour, lettres des 16 avril et 25 mai 1763 XI, 59, 62 : cf. déjà *Lettre à M. de Beaumont*, III, 85.

3. Moultou à Rousseau, lettre du 13 avril 1763 [27], I, 81.

4. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 113.

pas su accueillir son libérateur spirituel. Les « lettres de naturalité » neuchâteloise que vient de lui procurer l'amitié de milord Maréchal[1], lui offrent, pour ainsi dire, une patrie de rechange; il en profite sans tarder; et, trois semaines après les avoir reçues, il écrit au premier syndic de Genève sa lettre d'abdication[2]. Ce n'est pas, sans doute, la rupture avec la Réforme, mais c'est un premier affranchissement. Mieux que personne, il sait que « le droit de cité » est indissolublement lié à « la religion que les lois autorisent[3] », et, qu'en renonçant à l'un, s'il ne renonce pas à l'autre, il n'a plus, du moins, d'obligation envers elle.

Pourtant quelques consolations lui venaient, même des gens d'Église. Le jeune ministre zurichois, Léonard Usteri, adhérait avec enthousiasme « à la religion catholique, vraiment catholique » que prêchait Jean-Jacques: il trouvait, disait-il, dans la *Lettre à M. de Beaumont* des « explications vraiment édifiantes sur les preuves de l'Évangile, des leçons admirables de tolérance et de charité fraternelle, dignes d'un chrétien[4] ». Un autre ministre, le pasteur Wegelin, de Saint-Gall, prenait sa défense contre Vernes dans deux petits dialogues, « d'un style quelquefois entortillé », mais qui « fourmillaient de traits admirables », et qu'il sentait tout pénétrés de son esprit[5]. Ces deux opuscules lui paraissaient même si heureusement inspirés, qu'il leur empruntera quelques formules pour définir la vraie religion[6]. Un ministre de Berne, le pasteur Ruivert, qui

1. Lettre à Moultou, du 17 mai 1763, XI, 61 : cf. le texte de ces « lettres de naturalité » dans Berthoud [549], 355-357.

2. Du 12 mai 1763, XI, 61-62.

3. Lettre à Mme de Boufflers, du 30 octobre 1762, X, 377.

4. Usteri à Rousseau, lettre du 16 avril 1763 [43], 59.

5. Cf. sur Wegelin la correspondance de Rousseau et d'Usteri du 1er octobre 1763 au 21 janvier 1764, plus spécialement la lettre de Rousseau du 30 octobre 1763 [43], 83-93; et les deux lettres de Wegelin à Rousseau, des 1er mai et 23 octobre 1764 [13].

6. *Dialogues par un ministre suisse* : I. *Jean-Jacques Rousseau et Jacob Vernes*; II, *L'apôtre saint Jacques et l'empereur Marc-Antonin* [332].

ne partage certes pas toutes ses idées, lui a envoyé une lettre intelligente et loyale, où il donne pleine approbation à sa théorie du miracle[1]. Enfin, M. de Montmollin, que son inquisiteur de Genève, l'orthodoxe et zélé Sarasin, semblait oublier, avait accueilli plus que courtoisement la *Lettre à M. de Beaumont*, et n'avait point paru s'émouvoir de ce qu'elle pouvait contenir de « fort » sur les mystères et les miracles[2].

Mais que valaient ces quelques témoignages isolés, et pour la plupart ignorés du public, contre le reniement et l'anathème, qui semblaient devenir unanimes, du protestantisme officiel ? « Je n'ai plus que Roustan et M. Abauzit », écrit Moultou à Rousseau[3], en octobre 1763. C'est aussi tout ce qui reste alors à Genève pour défendre la religion du Vicaire Savoyard. Et encore Roustan n'est-il qu'un très jeune ministre, que son ardeur démocratique a discrédité ; et, pour Abauzit, qui est toujours le respectable et respecté Abauzit, il a beau « défendre Jean-Jacques contre tous », déclarer qu'il « pense comme lui sur tous les objets » du débat, et que ces livres soi-disant impies « doivent intéresser en tous pays les hommes libres[4] », il n'est point d'Église, et ses jugements sont sans efficacité, sinon sans autorité. Les réfutations, plus rogues et plus

Rousseau cite avec admiration dans sa lettre du 3 octobre 1763 [43], 84, la maxime suivante de l'empereur Marc-Antonin dans le second dialogue, 40 : « Un symbole de la foi prononcé par des actions saintes, fait infiniment plus d'honneur a la religion qu'une monotonie de sons articulés ». Il s'en est souvenu dans la 1re des *Lettres de la montagne*, III, 128, quand il a écrit que, chez les prosélytes du Vicaire Savoyard « la monotonie de certains sons articulés n'y sera pas la piété ». Un peu plus loin (129), quand il se proclame « chrétien à la mode de saint Jacques », il se rappelle le saint Jacques des *Dialogues* de Wegelin.

1. Lettre du 28 février 1764 [13]. Rousseau en cite une partie, sans nommer Ruivert, dans la IIIe des *Lettres de la montagne*, III, 152, note.

2. Rousseau à Du Peyrou, lettre du 8 août 1765, XI, 265.

3. [27], I, 110.

4. Moultou à Rousseau, lettres du 20 juin 1763 et du 30 janvier 1765 [27], I, 99, 115-116.

pédantes les unes que les autres, s'abattent sur Motiers. Le 3 mars 1763, il en avait déjà vingt-trois sur sa table, qui lui avaient été galamment envoyées par leurs auteurs, et qu'il se refusait peut-être à lire, mais qui ne laissaient pas de l'irriter[1]. Et, parmi ces réfutations, beaucoup n'étaient pas signées par des moines ou des écrivains papistes. C'étaient bien des réformés genevois, « les Comparets et autres insectes venimeux, qui venaient lui picoter aux jambes[2] »; réformés aussi, « les petits vipéraux que Vernet élevait à la brochette, et par lesquels il répandait contre Jean-Jacques son fade poison dans les *Mercures* de Neuchâtel[3] ». Réformés encore les vieux messieurs qui lui font parvenir, avec des lettres anonymes, quelque bon livre édifiant, qui l'instruira de son devoir[4]; le ministre Bitaubé, qui lui envoie son *Examen du Vicaire Savoyard*, avec sommation de faire amende honorable et surtout de lire sa

1. Rousseau à Bitaubé [26], 396-397.

2. Rousseau à Beau-Château, lettre du 26 juin 1763, XI, 42. Jean-Antoine Comparet venait de faire paraître une *Lettre à M. J. J. Rousseau*, qui veut être une réfutation de l'*Émile* [319bis].

3. Rousseau à Moultou, lettre du 2 avril 1763. Moultou, dans sa réponse du 26 avril [27], I, 83, « lui assure que Vernet n'a pas la part la plus indirecte à ces absurdités du *Mercure suisse* ». Pourtant si l'on feuillette le *Mercure* de Neuchâtel ou, plus exactement le *Nouvelliste suisse* et le *Journal helvétique*, qui continuent le *Mercure* depuis 1748 [58], on remarque que beaucoup des articles qui concernent Rousseau sont envoyés de Genève, et doivent être inspirés ou rédigés par quelques ministres. Ces articles sont très nombreux dans les années 1762-1764. Cf. les numéros de juin 1762 (*Nouvelliste*), août et octobre 1762, janvier, février, mai, juillet, août, septembre et octobre 1763, juin et juillet 1764 (*Journal helvétique*). Ces articles, d'abord modérés et courtois, élogieux même, en dépit des réserves de fond, deviennent plus violents après l'abdication : cf. notamment les numéros d'août 1763, p. 197, et de juillet 1764, p. 22, où Rousseau est durement traité de « sophiste », qui ne sait pas encore « ce que c'est qu'une absurdité », et autres gentillesses de la sorte. Il fut, comme on sait, fort sensible à ces attaques : cf. sa lettre à M. de P[ourtalès], du 23 mai 1764, XI, 139, et la *IIe Lettre de la montagne*, III, 142, où il parle du « fumier du *Mercure* de Neuchâtel ».

4. Rousseau à Daniel de Pury, lettre du 30 décembre 1762 [549], 134-135 (lettre inexactement publiée dans la *Correspondance*, XI, 34, sous la date de 1763, avec M. Petitpierre comme destinataire).

prose[1]; « le laborieux Formey », qui publie coup sur coup un *Anti-Émile* et un *Émile chrétien*, comme si le vrai *Émile* ne l'était pas[2]. Ceux même des ministres qui lui gardent la fidélité du cœur ne le comprennent pas toujours et se refusent à le suivre jusqu'au bout. C'est le cas d'Usteri, qui interprète à contresens le dernier chapitre du *Contrat*[3], de Roustan, qui se prépare, avec, d'ailleurs, l'approbation du maître lui-même, à le réfuter publiquement[4].

III

Tout ce bourdonnement de contradictions et d'anathèmes achève de l'enfiévrer; et, puisque l'effervescence qui continue à Genève autour de son nom, lui offre une occasion d'intervenir dans la bataille qui met aux prises « représentants » et « négatifs », — il en profitera pour parler non seulement des lois de Genève, mais de la religion de Genève. Les deux premières des *Lettres de la montagne* vont compléter, par une abdication du fidèle, l'abdication du citoyen. « La religion de l'État », la « sainte réformation évangélique », y sont analysées par un très libre esprit, qui ne se laisse plus éblouir par des « mots bien sonnants[5] », et que l'excitation de la lutte a rendu injuste peut-être, mais clairvoyant. A la façon dont il parle de Calvin, on sent assez qu'il n'est plus citoyen : « Quelque révolution, disait l'auteur du *Contrat*, que le temps puisse amener dans notre culte, tant que l'amour

1. Rousseau à Bitaubé et à Rey, lettres du 3 mars 1763 [26], 396, et du 17 mars 1764 [25], 203. *Examen de la confession de foi* [326].

2. Cf., sur ces deux ouvrages, mon *Introduction* à la *Profession* [47], p. LXXXI-LXXXIV, lettres à Rey, des 8 janvier et 1er octobre 1763 [25], 182, 197-198, et, à la *Bibliographie*, les nos 327 *bis* et 335.

3. Cf. lettres d'Usteri, des 16 avril et 23 juin 1763; de Rousseau, des 30 avril et 18 juillet 1763 [43], 59-78.

4. *Offrande aux autels et à la patrie* [338]; cf. lettre de Rousseau à Rey, du 26 décembre 1762 [25], 179.

5. *IIe Lettre de la montagne*, III, 135.

de la patrie et de la liberté ne sera pas éteint parmi nous, jamais la mémoire de ce grand homme ne cessera d'y être en bénédiction ». Le pamphlétaire des *Lettres de la montagne* a perdu son bandeau : « Sans doute, dit-il, c'était un grand homme; mais enfin c'était un homme, et, qui pis est, un théologien... Quel homme fut jamais plus tranchant, plus impérieux, plus décisif, plus divinement infaillible, à son gré, que Calvin, pour qui la moindre opposition, la moindre objection qu'on osait lui faire, était toujours une œuvre de Satan, un crime digne du feu? Ce n'est pas au seul Servet qu'il en a coûté la vie, pour avoir pensé autrement que lui [1] ». « Mais enfin, comme dit Rousseau, Calvin était un grand homme » ; s'il lui retire sa tendresse, il lui garde son admiration. Les héritiers de Calvin sont plus malmenés : et l'on ne reconnaît plus dans le satirique sans pitié, qui se gausse si joyeusement des ministres et de leurs ridicules, le citoyen édifié, qui, dix ans plus tôt, n'avait pas assez d'encens pour eux. L'homme de génie, qui se sent décidément « d'une autre espèce [2] », se sépare, en un geste brutal, de tous ces petits bonhommes inconsistants et falots, avec lesquels il a trop longtemps fraternisé. « Vous avez raison, monsieur », disait-il à Vernet, au moment où il venait de prendre la défense de Genève et de ses pasteurs dans la *Lettre à D'Alembert*, « vous avez raison de croire que j'ai été content de votre *Déclaration*; mais content n'est pas assez dire. La modération, la sagesse, la fermeté, tout s'y trouve; je regarde cette pièce comme un modèle [3] ». Il la « regarde » maintenant avec des yeux moins prévenus, et ne sait plus y voir « qu'un amphigouri, où l'on ne dit ni *oui* ni *non*, et auquel il est aussi peu possible de rien comprendre qu'aux deux plaidoyers de Rabelais [4] ».

Ce souvenir rabelaisien n'est pas ici hors de propos. Il y a,

1. *Contrat social*, III, 328, note; *IIe Lettre de la montagne*, III, 137, 145, note.
2. Lettre à Moultou, du 15 juin 1762, X, 337.
3. Lettre du 18 septembre 1768, X, 193.
4. *IIe Lettre de la montagne*, III, 139.

sans doute, dans ces premières *Lettres*, de l'âpreté, une dialectique ardente, une tension de toute l'âme, pour conquérir son lecteur; mais il y a aussi de l'entrain et une ironie joyeuse, l'ironie d'un géant qui s'amuse à faire des moulinets avec sa massue parmi les pygmées qui grouillent à ses pieds : « Ce sont, en vérité, de singulières gens que messieurs vos ministres! On ne sait ni ce qu'ils croient, ni ce qu'ils ne croient pas; on ne sait pas même ce qu'ils font semblant de croire : leur seule manière d'établir leur foi est d'attaquer celle des autres.... Ils veulent prouver par leur ingratitude qu'ils n'avaient pas besoin de mes soins, et croient se montrer assez orthodoxes en se montrant persécuteurs ». Les deux premières lettres sont pleines de formules comme celles-là, formules allègres et triomphantes, où l'on sent le plaisir de voir enfin clair, et d'avoir secoué pour toujours les préjugés d'autrefois. Pauvres ministres de Genève, Jean-Jacques leur faisait payer un peu cher leur indulgence d'il y a dix ans! il les livrait tout nus aux regards malicieux et vengeurs du « clergé romain »; il étalait sans pudeur leur risible arrogance, leurs plaisanteries scolastiques, leurs ergoteries chicanières, leur orthodoxie intéressée. Pauvre Vernes surtout! son ancien ami le dénonçait comme un bas hypocrite, et ne lui laissait le choix qu'entre le titre de « barbouilleur de papier » et celui de « calomniateur public [1] ».

Dans cette exécution des prêtres de la Réforme, un seul était excepté : le pasteur de Motiers [2]; et Rousseau lui envoyait les *Lettres de la montagne* avec un billet respectueux, où ce « défenseur », un peu compromettant et compromis, « de la religion protestante », remerciait à nouveau son pasteur « pour la justice qu'il lui avait rendue ». Le billet de Rousseau est du 23 décembre 1764 [3]. Montmollin ne refuse point le présent, et ne paraît pas y

1. *IIe et IIIe Lettres de la montagne*, III, 138-139, 163.
2. *IIe Lettre de la montagne*, III, 138, note 2.
3. XI, 186.

trouver grand venin [1]. Pendant deux mois le calme continue à Motiers. Le pasteur est satisfait de son paroissien, qui « agit avec lui avec beaucoup de considération », édifie la communauté, assiste au culte fort décemment, et se répand en aumônes. A son gré, le mieux « serait que l'on gardât un profond silence sur les *Lettres de la montagne*, que l'on n'y répondît rien », et qu'on lui permît de garder sous sa chaire un auditeur de qualité [2]. Mais M. de Montmollin n'est pas un de ces hommes qui sachent résister à l'orage; et l'orage arrive. Le pasteur Jean Sarasin, qui semblait avoir renoncé à convertir son confrère de Motiers, reprend sa correspondance, ses lamentations, ses objurgations, ses insinuations, ses pieux avis : Le livre de Rousseau fait gémir les bonnes âmes; il trouble profondément un petit État qui jouissait, depuis trente ans, « de la plus douce tranquillité » : « Que deviendront les Genevois, si la Providence ne vient à leur aide »? Montmollin aurait été disposé à laisser faire la Providence; pour réfuter Jean-Jacques et sa théorie du miracle, il se contente « de prêcher là-dessus avec toute la force dont il est capable, mais, en même temps, avec toute la douceur et toute la modération possibles [3] ». Ce n'était point l'affaire de Sarasin, qui aurait voulu qu'on servît la Providence plus activement. Ses lettres suaves et gémissantes, mais indiscrètes et tenaces, continuent à suggérer des solutions libératrices : « M. Rousseau, vu de mauvais œil par bien des gens, vous soulagerait en allant vivre ailleurs; et plus il s'éloignerait de vous, et de nous, mieux il ferait »; et, quelques jours plus tard, revenant à la charge dans son style gracieux : « L'œil dont le public dans vos cantons l'envisage, et doit l'envisager, devrait faire faire des

1. Rousseau à Du Peyrou, lettre du 8 août 1765, XI, 266.

2. Montmollin à Sarasin, lettre du 15 janvier 1765 [554], 137, 139; IIe lettre de Montmollin, dans sa *Réfutation du libelle* de Du Peyrou [343], 90.

3. Lettres de Sarasin et de Montmollin, des 15 et 29 janvier 1765 [554], 144, 140.

réflexions à ses partisans, et l'engager lui-même à chercher ailleurs un domicile, que je souhaiterais fort éloigné de vous et de nous [1] ».

Cet hôte illustre devenait dangereux. Montmollin finit par le comprendre : d'autres, du reste, allaient l'y aider. Le clergé neuchâtelois, qui avait déjà donné dans l'affaire Petitpierre des preuves de sa combativité [2], s'irritait de voir la meilleure société de Neuchâtel faire aux *Lettres* de Jean-Jacques un accueil enthousiaste [3]; la partialité du gouvernement royal pour ce réfugié importun l'indignait plus encore. Peut-être aussi lui semblait-il indécent et imprudent de conférer une approbation tacite à ce chrétien suspect, que le *Sentiment des citoyens* présentait comme un « débauché », un « séditieux » et qui avait « offensé à ce point des pasteurs [4] »! Donc tardivement, mais lourdement et belliqueusement, la Vénérable Classe de Neuchâtel se mit en branle [5]. Près de trois ans après la publication d'*Émile*, elle s'aperçut que le christianisme de cet ouvrage était inquiétant, et qu'il convenait de demander à son auteur des explications. M. de Montmollin fut chargé

1. Lettres des 24 avril et 22 mai 1765 [554], 160, 167.

2. Cf. les textes auxquels je renvoie dans mon édition de la *Profession* [47], 221 note.

3. Cf. Berthoud, *Rousseau au Val de Travers* [549], 250-252; Rousseau à D'Ivernois, lettre du 8 avril 1765, XI, 242; Mme Boy de la Tour à Rousseau, lettre du 24 décembre 1764 [45], 206.

4. Le *Sentiment des citoyens* [126], XXV, 312, 314, parut dans les derniers jours de décembre 1764 : cf. la lettre de Rousseau à D'Ivernois, du 31 décembre 1764, XI, 189. Il ne semble pas que Voltaire ait eu quelque autre part à ces affaires neuchâteloises : Rousseau signale son action à Berne, mais non à Neuchâtel (lettre à Du Peyrou, du 31 janvier 1765, XI, 206). Pourtant milord Maréchal était persuadé que Voltaire excitait le clergé neuchâtelois, par l'intermédiaire du pasteur Bertrand, fils de son « ami intime »; « Voltaire, écrit-il dans une note [557], 39, se sert de cet homme pour susciter des affaires à Rousseau ».

5. Pour être juste, il convient de remarquer qu'elle avait, en septembre 1762, demandé l'interdiction d'*Émile*; cf. sa représentation au Conseil d'État, du 18 février 1765 [557], 31; mais la demande avait été rejetée; et la Vénérable Classe s'était assoupie.

d'aller les quérir, et de les faciliter par la menace d'une excommunication [1]. En guise de réponse, Rousseau s'engagea, « si la Vénérable Classe voulait rester en repos », et l'y laisser, « à ne jamais publier aucun nouvel ouvrage sur aucun sujet de religion [2] ». La promesse fut jugée insuffisante, et Jean-Jacques cité devant le Consistoire de Motiers.

Mais M. de Montmollin eut une déception double. D'abord, Rousseau ne se présenta pas. L'envie ne lui en avait pas manqué : en imagination, il s'était vu comparaissant devant le Consistoire, et « terrassant avec facilité ce pauvre ministre au milieu de ses six paysans ». Mais il n'avait pas, comme il dit, « sa plume dans sa bouche »; il sentit que sa mémoire et son assurance lui feraient défaut à l'instant critique, et préféra se faire représenter par une lettre [3]. La lettre redisait, avec fermeté, bien qu'en formules déférentes, qu'il était chrétien, et chrétien réformé; mais que, par cela même, « une fois reçu dans l'Église », où il entendait rester, « il ne devait plus qu'à Dieu seul compte de sa foi [4] ». Une autre disgrâce attendait M. de Montmollin. Le Consistoire se montra indocile. Quatre anciens, sur six, se refusèrent à être juges dans un procès théologique; et, se sentant soutenus par le Conseil, persistèrent à se déclarer incompétents [5]. Montmollin, vexé, mais déjà trop échauffé, partit seul en guerre.

Cet homme doux, comme il arrive souvent aux doux, s'emporta brusquement, et pour de bon : il eut des colères, qu'il crut être de saintes colères. Puisque son

1. Cf. la lettre de Montmollin à D'Ivernois, du 16 avril 1765 [554], 152-153; cf. les pièces officielles de cette affaire dans Guillaume [541], 242 et suiv., Berthoud [549], 262 et suiv., Jansen [557], 31 et suiv.

2. Rousseau à Meuron et à Montmollin, lettres des 9 et 10 mars 1765, XI, 231.

3. *Confessions*, IX, 59-60.

4. Au Consistoire de Motiers, lettre du 29 mars 1765, XI, 235.

5. Cf. leur requête au Conseil d'État, dans Guillaume [541], 245; et la reconnaissance que Rousseau leur témoigne dans sa lettre à Du Peyrou, du 2 mai 1765, XI, 251.

Consistoire l'abandonnait, il se chargerait seul de l'exécution nécessaire : Ses catéchismes et ses sermons lui fournissent désormais autant de prétextes à faire le procès de l'infidèle; en s'attendrissant sur les miracles, il pleure d'indignation sur celui qui les nie [1]. Le « digne pasteur », dont le citoyen de Genève avait été si fier de tracer l'évangélique portrait à l'archevêque de Paris, est devenu un « archiprêtre », plus violemment et plus cyniquement « prêtre » que quiconque [2]. Ainsi s'achève dans la désillusion la dernière expérience religieuse de Jean-Jacques. Ce christianisme réformé, auquel, dix ans plus tôt, il était venu redemander un asile, avait déçu tous ses espoirs de paix et de fraternité. Ceux qui en sont les ministres, écrit-il à milord Maréchal, « en font un gros torchon de paille enduit de boue, qu'ils me fourrent dans la bouche à toute force, pour me mettre en pièces tout à leur aise, sans que je puisse crier [3] ». Il n'était pourtant pas résigné à se laisser égorger sans crier, ni ses amis non plus. Du Peyrou avait pris l'offensive par sa *Lettre de Goa*, Montmollin y avait opposé une *Réfutation* en dix *Lettres*, et Du Peyrou ripostait encore par ses *Lettres à milord Wemyss* [4]. Ces libelles, assez vifs, pouvaient divertir le public et le gouvernement aux dépens de M. le professeur et de la Classe, mais n'apaisaient pas, au contraire, les rancunes ecclésiastiques. Cependant, la polémique autour des idées continuait : le pasteur Claparède publiait ses *Considérations sur les miracles* [5]; le ministre Bergeon traitait le même sujet dans ses *Remarques sur la IIIe des « Lettres de*

1. Cf. les lettres de Rousseau à Du Peyrou, du 29 avril 1765, XI, 249; du châtelain Martinet à Montmollin, du 4 septembre 1765 [541], 248-249.

2. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 83; *Correspondance*, XI, 249, 250, 251, 258, 260, etc.

3. Lettre du 26 janvier 1765, XI, 204.

4. Cf. ces différents textes dans le *Recueil des pièces relatives à la persécution de Motiers* [343].

5. [341]; cf. la lettre de Rousseau à D'Ivernois, du 20 juillet 1765, XI, 258-259.

la montagne [1] »: Vernes renouvelait ses critiques dans son *Examen des « Lettres de la montagne* [2] »; « le poison » des *Mercures* n'était plus seulement « fade », il devenait aigre ou amer [3]. Jean-Jacques s'énervait. A de certains jours, la tentation lui venait, plus forte, de se soulager une bonne fois, et de pulvériser « toute cette prêtraille », comme il disait [4]. Nous avons encore une note inachevée, qu'il jeta sur son cahier de brouillons, dans une de ces minutes fiévreuses où il savourait par anticipation la volupté de la vengeance : « Que vos idiots de prêtres viennent seulement avec leur excommunication : je vous promets de la leur fourrer si bien dans la gorge, qu'elle rabattra pour longtemps leur caquet. Ils devraient trembler qu'on apprenne qu'ils existent.... Si je les touche, ils sont morts [5] ».

Il ne les toucha pas. Le premier sursaut de colère passé, il jugea le silence plus digne, et déclara « qu'il ne leur ferait sûrement pas l'honneur d'écrire contre eux [6] ». Une fois de plus, il préféra rire; et la *Vision de Pierre de la Montagne* remplaça le pamphlet vengeur qu'il avait un instant caressé [7]. Néanmoins, quelques semaines plus tard, il adressait à Du Peyrou une longue lettre, que celui-ci imprima, où, sur un « ton simple », avec un grand calme, sinon une entière sérénité ou équité, il faisait l'histoire de ses relations avec son pasteur. Tout était dit

1. [340bis]; cf. lettres de Jean Sarasin à Montmollin, du 10 septembre 1765 [554], 179-180; de Rousseau à Du Peyrou, du 28 février 1766, XI, 311.

2. [345bis].

3. Cf. les articles cités plus haut, p. 143 et note 3.

4. Lettres à Moultou, du 2 avril 1763; à Du Peyrou, du 14 mars 1765, XI, 56, 232.

5. [549], 266-267; quelque chose de cette note a passé dans la lettre à Du Peyrou, du 7 mars 1765, XI, 229.

6. A Du Peyrou, lettre du 14 mars 1765, XI, 233.

7. *Vision de Pierre de la Montagne, dit le Voyant*, III, 273-278; *Confessions*, IX, 64: lettre du pasteur Henri-David Petitpierre à Rousseau, du 25 septembre 1765 [549], 288-289.

sans phrase sonore, sans violence, sans anathème. On sentait que la rupture était définitive entre l'Église protestante et lui [1]. La participation à la Sainte-Cène, qui avait « fait sa consolation » jusqu'au début de 1765, il se l'interdisait maintenant. Après avoir entendu prêcher contre lui, il avait préféré ne plus rentrer dans une église où on laissait entendre qu'il était une manière d'antechrist. Qu'a besoin M. de Montmollin, s'écriait-il, d'une excommunication en règle? « Craint-il que je me présente pour communier de sa main? Qu'il se rassure : je ne suis pas guerri aux communions, comme je vois tant de gens l'être; j'admire ces estomacs dévots, toujours si prêts à digérer le pain sacré; le mien n'est pas si robuste [2] ». Je crois bien que désormais il n'a plus communié : librement il s'est excommunié d'une Église dont il ne se sentait plus le fils. Un mois après avoir écrit cette lettre à Du Peyrou, Rousseau quittait Motiers en fugitif. Le dimanche 1er septembre, M. le professeur avait prêché sur ce texte : « le sacrifice des méchants est en abomination à l'Éternel ». Peut-être, dans ses termes stricts, le sermon du pasteur était-il inoffensif [3]; mais l'état des esprits autorisait les interprétations agressives. Avant le dimanche suivant, les paroissiens de Montmollin avaient commenté à coups de pierres le sermon de leur pasteur contre le « méchant »; et le prophète de « la montagne » s'enfuyait, sous l'émeute, vers le lac de Bienne, jusqu'à ce que la persécution bernoise l'obligeât de quitter pour toujours « cette terre homicide », qu'il avait crue une « terre de justice et de liberté [4] ».

1. Lettre du 8 août 1765, XI, 261-274.

2. Id., 268. Cf. *Confessions*, IX, 61; lettre au comte de Tonnerre, du 18 septembre 1768, XII, 102.

3. Cf. l'analyse officielle que le diacre J. J. Imer en a faite pour le Conseil d'État [541], 251-252.

4. *Confessions*, IX, 81; au maréchal de Luxembourg, lettre du 16 juin 1762, X, 317; cf. encore *Confessions*, IX, 79; lettre à Du Peyrou, du 6 avril 1765, XI, 238.

IV

De cette tragi-comédie ecclésiastique, qui avait duré trois ans, et où ses nerfs, plus que son intelligence, avaient été mis à l'épreuve, il lui restera une immense lassitude et une invincible défiance à l'égard de tous les clergés. Mais, dans les explications où la lutte l'avait contraint, s'il n'apporte pas de doctrine nouvelle, — en commentant, du moins, celle de son Vicaire, il nous permet de la mieux comprendre.

Disons-le, en effet, tout de suite : ni la *Lettre à M. de Beaumont*, ni les *Lettres de la montagne*, n'ajoutent rien au système religieux de Rousseau. L'homme qui, à si grand effort, s'était constitué une foi, pour sauver sa personnalité religieuse de la presse encyclopédique, n'était pas fait pour battre en retraite devant des arguments d'Église. Au reste, comme chez tous les timides ardents, la plus grande force de Rousseau était peut-être sa force de résistance, ou, d'un mot plus exact, sa ténacité. Ses lettres sont là pour attester que jamais des amis, si chers fussent-ils, n'ont pu modifier chez lui un sentiment déjà formé ou une résolution déjà prise : leurs critiques ou leurs avis n'ont jamais fait que les fortifier, en brusquant les actes. Il était ainsi dès 1748, quand il repoussait les conseils d'Altuna, et se retranchait un peu farouchement dans son moi ; tel il est encore — et plus âprement, parce qu'il a fait au dedans de lui l'expérience de son génie, — quand, de la Sorbonne ou de Genève, lui arrivent les sommations de plier. Ces sommations impérieuses ne seraient même parvenues qu'à le rejeter, peut-être un instant, vers le camp « philosophique », s'il n'avait senti qu'il y était, pour le moins, aussi détesté que dans l'autre camp, et si sa dignité lui avait permis d'y revenir en transfuge. Ayant brûlé tous ses navires, et s'étant placé, comme dira Lamourette, « sur la ligne de séparation de l'Évangile et de la

philosophie[1] », il est obligé de se défendre dans cette mince presqu'île, où, des deux côtés, les flots montent à l'assaut. Sous peine de n'être plus rien, il ne peut plus ne pas rester le même. L'ardeur de la lutte et les exigences de la riposte lui permettront seulement de se porter avec force, dans un mouvement de brusque oscillation, de l'une à l'autre limite du domaine exigu où il s'est volontairement enfermé.

Sur quelques-uns des dogmes essentiels de la théologie chrétienne, les deux pamphlets de Rousseau semblent d'abord préciser, dans un sens plus radical ou même plus négatif, les insinuations et les doutes du Vicaire; mais ce n'est là qu'une première impression : à y regarder de plus près, ces négations apparentes, — qui sont pleinement, du reste, dans l'esprit du Vicaire, — trouvent, en quelque sorte, leur contrepoids dans les affirmations formelles d'un christianisme qui ne veut plus se laisser suspecter. C'est ainsi que l'auteur de la *Lettre à M. de Beaumont* paraît congédier tous les missionnaires et leurs révélations, en homme qui n'a pas oublié les *Pensées philosophiques*, et qui se complaît, comme le Diderot de 1746, dans la chimère d'une « religion universelle[2] ». C'est à cette religion raisonnable, utile et peu compliquée, que va toute sa tendresse; et les autres ne lui semblent mériter la tolérance que dans la mesure où elles ont gardé l'essentiel de celle là. A toute révélation qui prétendrait se légitimer par des miracles, il oppose une fin de non-recevoir absolue. Croire aux miracles, autant vaudrait croire aux vampires ou aux convulsionnaires de Saint-Médard. Un miracle, ou soi-disant tel, même constaté par un témoin de bonne foi, ne prouve rien, pas même qu'il est un miracle. Pour pouvoir être certain qu'il y en eût, il faudrait connaître tous les secrets de la nature, les réserves de ses forces et les

1. *Philosophie de l'incrédulité* [425], 115.
2. Comparez *Lettre à M. de Beaumont*, III, 93, et *Pensées philosophiques*, LXII [264], 155.

mystères de ses lois. Un vrai miracle, vu par un homme de sens, non seulement ne lui apporterait pas la foi qu'il en aurait attendue, mais risquerait de le rendre fou : cette commotion, trop forte pour sa raison, le ferait douter de lui-même. Bien loin que les miracles puissent servir de preuve, ils ne font qu'énerver la véritable apologétique. « Otez les miracles de l'Évangile, et toute la terre est aux pieds de Jésus-Christ ». Quant à lui, Jean-Jacques, s'il croit, ce n'est pas à cause des miracles, c'est malgré eux [1].

Plus décidée encore dans la négation nous apparaît sa critique du péché originel. C'est là surtout qu'il oppose son christianisme sans dogmes au christianisme théologique, que jansénistes et calvinistes acceptaient en commun. A plusieurs reprises déjà, il avait affirmé « la bonté de la nature [2] », mais il n'avait pas jugé nécessaire de dresser sa thèse en face du dogme. En répondant à M. de Beaumont, qui avait souligné cette opposition, Jean-Jacques n'hésite point à la constater, lui aussi : il y insiste au contraire; et c'est pour nier avec toute son énergie, au nom de sa croyance en un « Dieu de miséricorde », « la décourageante doctrine de nos durs théologiens [3] ». Cette déclaration importe trop à la valeur profonde de son système, pour en essayer un commentaire partiel : c'est dans l'ensemble de sa pensée religieuse qu'elle doit être étudiée. Il suffit de remarquer ici, qu'en refusant d'accepter ce qu'il appelle « le blasphème » du péché originel, c'est l'économie même du christianisme « vulgaire », qu'il semble ruiner [4].

Et pourtant, dans ces pages mêmes où il croyait atteindre l'extrême limite de ses négations, le chrétien de tradition, de volonté, de désir ou d'inconscient atavisme,

1. *Lettre à M. de Beaumont*; *Lettres de la montagne*, III, 101-103, 149, 151 et note 6, 153-156.

2. *Réponse à M. Borde*, I. 53; *Discours sur l'inégalité*, I, 133; IIe livre d'*Emile*, II, 60; *Profession de foi* [47], 289.

3. III, 67, note.

4. Id.; cf. *Confessions*, VIII, 163.

reparaît. Quand il se refuse d'admettre sur le péché d'Adam les enseignements théologiques, il ne semble pas douter un seul instant ni d'Adam ni de son péché : et c'est, pour ainsi parler, dans l'intérieur du texte sacré qu'il se place, pour discuter la valeur de la doctrine qu'on en tire. Évidemment le fond de sa pensée lui vient ici d'ailleurs, mais il n'est pas fâché de constater qu'elle s'accorde fort bien avec la Bible elle-même, lorsqu'elle est interprétée par une intelligence sensée et humaine, qui ne s'en laisse pas imposer par « le rhéteur Augustin » et les théologiens qui l'ont suivi[1]. De même, dans la discussion de l'idée de création, il se montre, sans doute, plus affirmatif que le Vicaire, et ne partage plus ses hésitations : l'éternité de la matière n'a plus rien qui « l'effarouche »; mais, dans la discussion qui laisse voir toute sa pensée, c'est encore sur le texte même de la *Genèse* qu'il s'appuie : l'érudition de Rivet, de Beausobre et des autres lui permettra seulement d'expliquer dans un sens qui lui plaise le *bara* du récit biblique. S'il repousse l'interprétation « populaire » des docteurs modernes, il aime à se sentir d'accord avec la tradition chrétienne, les Pères de l'Église, « l'ancienne théologie judaïque »; et il tient à rappeler que, pour ne pas céder au « despotisme des théologiens », il « n'en sera pas moins orthodoxe[2] ». — On n'a pas oublié qu'il faisait dire à son Vicaire : « Je converse avec Dieu, .. je le bénis de ses dons, mais je ne le prie pas[3] »; et voici que maintenant il s'indigne contre ceux qui lui reprochent ces

1. III, 65-67.

2. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 78-80 et notes. Cf. dans mon édition de la *Profession* [47], la note 3 des p. 225-227, où l'on verra mentionnés les textes du marquis d'Argens et de Richard Simon qu'il avait copiés sur un de ses cahiers. Sur la même page de ce cahier [6], 4 r°, je trouve une assez longue dissertation, suggérée par la lecture de Samuel Engel, où Rousseau discute, d'après les textes, le problème des limites de l'inspiration scripturaire : « Si les écrivains sacrés ont toujours constamment et à tous égards été immédiatement inspirés ».

3. *Profession de foi* [47], 293.

paroles; il s'indigne, comme si, en vérité, il ne les avait pas dites. Il prie, au contraire; il prie, comme « les anges qui louent Dieu autour de son trône »: il prie, comme Jésus a dit de prier, car sa prière à lui est celle-là même que Jésus nous a conseillée : « Que ta volonté soit faite [1] ».

Les miracles le scandalisent; ils sont absurdes; mais il se garde bien de les nier : à tout le moins, « il n'établit aucun doute sur le fond de tous les faits ». Il dit seulement qu'en présence de tous les soi-disant miracles acceptés des Églises chrétiennes, il ne faut ni « les admettre tous », ni les « rejeter tous ». « Nous devons les respecter sans prononcer sur leur nature.... Si j'ai dit les raisons pour en douter, je n'ai point dissimulé les raisons d'y croire (?)...; des objections ne sont pas des négations.... Quoi donc! celui qui n'admet pas tous les miracles rejette-t-il tous les miracles? et faut-il croire à tous ceux de la légende pour croire l'ascension de Christ [2] »? Interrogations oratoires, et qui valent ce que vaut une figure de rhétorique! Mais ne savons-nous pas « qu'il protestait un jour à Diderot que peu s'en fallait qu'il ne crût à la résurrection »? et c'est bien lui, qui, dans un manuscrit de la *Profession de foi* a parlé de « ces petits miracles qui ne font que discréditer les grands », comme si, parmi « tous les faux miracles », il en restait quelques-uns qui fussent « vrais [3] ».

Remarquons-le, d'ailleurs : il se refuse énergiquement à confesser qu'il rejette la révélation : « Je n'ai point rejeté la révélation », répond-il à ceux qui « osent » l'en accuser : « comme si c'était rejeter une doctrine que de la reconnaître sujette à des difficultés insolubles à l'esprit humain; comme si c'était la rejeter que de ne pas l'admettre sur le témoignage des hommes, lorsqu'on a d'autres preuves équivalentes ou supérieures qui dispensent de celles-là [4] ».

1. *IIIe Lettre de la montagne*, III, 163-164 et notes.
2. *Id.*, 156-162.
3. *Règne de Claude et de Néron* [394 B], 93 : cf. *Profession de foi* [47], 330, note b, et 329, note 3.
4. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 107, 104.

Si le Vicaire Savoyard avait des disciples, ceux-ci diraient aux autres chrétiens, pour préciser leur foi devant eux : « Nous admettons la révélation, comme émanée de l'esprit de Dieu, sans en savoir la manière, et sans nous tourmenter pour la découvrir. Pourvu que nous sachions que Dieu a parlé, peu nous importe d'expliquer comment il s'y est pris pour se faire entendre. Ainsi, reconnaissant dans l'Évangile l'autorité divine, nous croyons Jésus Christ revêtu de cette autorité, nous reconnaissons une vertu plus qu'humaine dans sa conduite et une sagesse plus qu'humaine dans ses leçons ». La formule est moins saisissante que celle du Vicaire sur « la mort d'un Dieu »; mais elle dit peut-être plus en sa simplicité. Au reste, pour s'être attendri, dans la *Profession*, sur « la beauté de l'Évangile », Jean-Jacques ne se croit pas quitte envers Jésus; et chaque fois qu'il le rencontre sur son chemin, c'est toujours avec émotion qu'il le salue. Comme « tous ses autres écrits », ces *Lettres* « respirent le même amour pour l'Évangile, la même vénération pour Jésus-Christ ». « Il ose même croire, et s'en vanter, qu'aucun des prétendus chrétiens » qui l'attaquent « ne parla plus dignement que lui du vrai christianisme et de son auteur[1] ». Il prend plaisir — et un plaisir qui n'est pas seulement d'artiste — à citer tout au long « le bel hommage du Vicaire à l'authenticité de l'Évangile », et à la sainteté de son « héros », hommage qu'il a rendu « de si bon cœur[2] ». Il fait plus; et le modèle est si séduisant qu'il recommence un autre portrait de Jésus, de ce Jésus auquel il ne se lasse point de revenir. On sent qu'il en parle d'abondance, et que sa rêverie s'attarde volontiers devant lui. « Je ne puis m'empêcher de dire, écrit-il, qu'une des choses qui me charment dans le caractère de Jésus n'est pas seulement la douceur des mœurs, la simplicité, mais la facilité, la grâce et même l'élégance. Il ne fuyait ni les plaisirs, ni les

1. *IVe Lettre de la montagne*, III, 174-175.
2. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 104-106 et notes.

fêtes, il allait aux noces; il voyait les femmes, il jouait avec les enfants, il aimait les parfums, il mangeait chez les financiers; ses disciples ne jeûnaient point; son austérité n'était point fâcheuse. Il était à la fois indulgent et juste, doux aux faibles et terrible aux méchants. Sa morale avait quelque chose d'attrayant, de caressant, de tendre, il avait le cœur sensible, il était homme de bonne société. Quand il n'eût pas été le plus sage des mortels, il en eût été le plus aimable[1] ». Et je veux bien, comme on l'a dit, que cela soit très renanien, très « *Vie de Jésus*[2] », mais c'est d'abord « XVIIIe siècle », du XVIIIe siècle « des cœurs sensibles ». Jean-Jacques reconnaît lui-même que ce portrait garde quelque chose de la galanterie du P. Berruyer. Il aurait pu ajouter que c'était, sans doute, en lisant une réfutation de son *Émile* par un jésuite[3], qu'il avait conçu ce tableautin à la Greuze, se retrouvant ainsi d'accord, dans une sensibilité commune, avec un adversaire théologique.

Le Vicaire Savoyard n'avait point ménagé au Jésus de l'Évangile les protestations de sa déférence et de sa tendresse. Plus affirmatif que son Vicaire, le Jean-Jacques de ces *Lettres* va presque jusqu'à la foi : « il se déclare chrétien », non pas, « si l'on veut, chrétien à la mode de saint Paul, qui était naturellement persécuteur et qui n'avait pas entendu Jésus-Christ lui-même, mais chrétien à la mode de saint Jacques, choisi par le maître en personne, et qui avait reçu de sa propre bouche les instructions qu'il nous transmet[4] ». En parlant de Jésus, il dit : « mon maître »; il met sa gloire à s'en proclamer l'humble « écolier », et

1. *IIIe Lettre de la montagne*, III, 164-165.
2. J. Lemaître, *Rousseau* [591ter], 301.
3. Cf. la *Réfutation* du P. André [319 A], 235 : « Avec des mœurs si pures, Jésus n'a point donné dans une extrême rigidité : il n'eut point un caractère sombre et austère; il se trouve à des noces, où il a été invité; il s'est rencontré à des festins avec diverses personnes. C'est un médecin qui ne fuit pas les malades ».
4. *IIIe* et *Ire Lettres de la montagne*, III, 147, 129. J'ai noté plus haut (p. 141-142, note 6) l'influence du pasteur Wegelin dans cet éloge de saint Jacques.

c'est à lui qu'il veut se rattacher directement : « Monseigneur, s'écrie-t-il, je suis chrétien, et sincèrement chrétien selon la doctrine de l'Évangile. Je suis chrétien, non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ [1] ». Ce n'est peut-être pas sur des déclarations comme celle-là que Vernet aura dit à Moultou : « je ne doute plus que M. Rousseau ne soit chrétien [2] », car cet ennemi des prêtres n'est pas un chrétien d'Église. Il déclare qu'il « admet la révélation », mais c'est une révélation tout intérieure; au contact de l'Évangile avec son âme, « il y reconnaît l'esprit divin »; c'est une démonstration « immédiate », ou plutôt, c'est une expérience. La certitude qui en résulte garde la marque de cette méthode : elle ne peut pas donner la même sécurité qu'une démonstration purement rationnelle; elle comporte des doutes, qu'on outrepasse, mais qui restent. Ce n'est pas « l'évidence », parce que les objections irrésolues l'empêchent; mais, sans même avoir « une foi robuste », on peut « se déterminer pour la révélation, parce que le cœur y porte, parce qu'elle n'a rien que de consolant pour nous, et, qu'à la rejeter, les difficultés ne sont pas moindres [3] ». C'est toujours la même méthode, ou plutôt le prolongement de la même méthode. A défaut de la vérité qui se prouve, il y a la vérité qui se sent! à défaut de la preuve de vérité, il y a « le caractère de vérité [4] ». L'Évangile a ce caractère, c'est-à-dire que « la plupart de ses enseignements ont une utilité, une nécessité qui nous frappe ». « Beauté », « sainteté », « profondeur », « toutes les autres qualités qui peuvent annoncer aux hommes les instructions de la suprême sagesse et de la suprême bonté », se réunissent pour faire une preuve plus « infaillible » que toutes les démonstrations, et donnent à l'Évangile « sa véritable certi-

1. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 83; *IVe Lettre de la montagne*, III, 175.
2. Moultou à Rousseau, lettre du 26 avril 1763 [27], I, 83-84.
3. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 106, 84.
4. *Ire Lettre de la montagne*, III, 127.

tude[1] ». C'est en ce sens qu'on peut dire qu'il est « révélé », car le cœur y sent Dieu. C'est, d'ailleurs, la seule révélation qui puisse être vraiment divine, la seule qui puisse affranchir l'âme de toute domination et laisser à la conscience toute sa souveraineté. « Est-il simple, est-il naturel que Dieu ait été chercher Moïse, pour parler à Jean-Jacques Rousseau »? Mais, quand Jean-Jacques lit l'Évangile, il ne sent plus d'intermédiaire; il ne s'inquiète pas de savoir de qui est ce livre, ni comment il est venu jusqu'à lui. « L'Évangile est la pièce qui décide, et cette pièce est entre ses mains ». Il y trouve des paroles qui, d'où qu'elles viennent, sont révélées, parce qu'il les sent, les éprouve divines[2].

V

Je prends ces derniers textes dans la *Lettre à M. de Beaumont*. Rousseau y précise de la façon la plus consciente, avec une intelligence très aiguë de ce qu'il veut en religion, cet impérieux besoin d'être soi, de se chercher *son* Dieu par et pour soi seul, que nous avons reconnu chez le Vicaire Savoyard; et c'est là, si je ne me trompe, le plus sûr intérêt de la polémique qui a suivi l'*Émile*, de faire mettre à Jean-Jacques l'accent sur les idées décisives, sur celles qui, dans la *Profession*, sont vraiment à lui. La *Lettre à M. de Beaumont*, comme les *Lettres de la montagne*, nous aide ainsi à faire un plus exact départ, dans la pensée religieuse de Rousseau, entre ce qui est venu du dehors, ce qui n'est qu'un apport de la philosophie contemporaine, et ce qui vient des profondeurs de l'âme. Les *Lettres de la montagne* achèvent de révéler dans toutes leurs exigences cet indivi-

1. *Ire* et *IIIe Lettres de la montagne*, III, 126, 146; *Lettre à M. de Beaumont*, III, 108. Comparé aux traités de Platon, de Cicéron et des plus grands philosophes, « l'Evangile seul est, quant à la morale, toujours sûr, toujours vrai, toujours unique, toujours semblable à lui-même » (III, 146, note).

2. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 101, 106.

dualisme religieux. A M. de Beaumont, Jean-Jacques réclamait le droit de récuser tout intermédiaire, toute tradition, et de ne garder personne entre l'Évangile et lui. Aux ministres de Genève, il demande de s'écarter, eux aussi, et de le laisser seul à seul en présence de Jésus. C'est ici que son tempérament le sert à merveille, et que son besoin d'affranchissement, son horreur de toute contrainte et de toute mainmise intellectuelle, lui permettent d'apercevoir en pleine lumière les grandes forces cachées qui avaient poussé à l'assaut, sans peut-être qu'ils s'en rendissent compte eux-mêmes, les premiers réformateurs, et qui avaient légitimé leur mission. Dans son conflit avec le protestantisme officiel, Rousseau se révèle comme une âme éminemment protestante, qui a su dégager les véritables sources spirituelles de la Réformation et les principes qui constituent le meilleur de ses droits. Du point de vue protestant, la seconde *Lettre de la montagne* fait époque dans l'histoire chrétienne: car elle a permis à beaucoup d'âmes religieuses, mais intransigeantes dans leurs scrupules intellectuels, de s'affranchir sans se détacher, et de ne plus demander à leur Église qu'une atmosphère évangélique, où elles pussent fraterniser, dans « la liberté des enfants de Dieu », avec toutes les autres âmes éprises de Jésus.

Rousseau achève ainsi ce qu'avait commencé Bossuet : ces deux intelligences ennemies ont collaboré, sans le vouloir, à une même œuvre d'émancipation. Mais là où Bossuet ne voyait qu'une marque de fausseté, une tare de dégénérescence[1], Rousseau a reconnu plus qu'une raison de vivre : un droit, une force, et il a fièrement convié les Églises protestantes, — pour sauvegarder leur idéal, pour accomplir leurs destinées, — à ne plus chercher une vérité extérieure, immuable et introuvable, mais à se contenter d'une vérité intérieure, changeante, la vérité de chacun.

1. Sur le rôle de Bossuet dans l'évolution du protestantisme, cf. A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme* [570], 542-572.

Très ingénieusement et très fortement, il explique pourquoi l'histoire ne paraît pas d'abord lui donner raison : c'est que l'esprit des réformateurs n'a pas toujours, en apparence, coïncidé avec l'esprit de la Réforme, ou plutôt que, dans cet esprit des réformateurs, les habitudes tenaces du passé, le besoin très humain de domination, la survivance paradoxale du corps ecclésiastique, ont masqué provisoirement l'esprit de la Réforme, qui pourtant les animait. Il montre que cet esprit de la Réforme, c'est la souveraineté de « l'esprit particulier », et que le double principe qu'elle a posé, de « reconnaître la Bible pour règle de la croyance, et de n'admettre d'autre interprète du sens de la Bible que soi », lui imposait pratiquement ce devoir : « de tolérer toutes les interprétations de la Bible, hors une, savoir celle qui ôte la liberté des interprétations [1] ».

Il est inutile ici de dire très longuement que Jean-Jacques a raison. On pourrait trouver dans les écrits de Calvin, même dans les pages les plus dogmatiques et les plus tranchantes, ce besoin d'entrer en contact direct avec Dieu, cet appel au jugement souverain de la conscience, qui contiennent déjà la promesse de toutes les libérations futures. Il peut encore discuter en théologien sur « le péché contre le Saint-Esprit » : il sent déjà que mentir au Saint-Esprit, comme dira Rousseau, c'est « mentir à sa conscience », c'est se refuser aux affirmations de sa raison [2]. C'est donc à bon droit que Jean-Jacques se sentait, sinon dans la véritable tradition, du moins dans le véritable esprit de la Réforme. Il pouvait écrire à M. de Montmollin que, s'il avait « fait entrer la religion protestante pour quelque chose » dans les *Lettres de la montagne*, « c'était comme son défenseur contre ceux qui voulaient la renverser [3] ». On comprend qu'il se soit irrité contre les

1. *IIe Lettre de la montagne*, III, 135-138.
2. Cf. les textes de l'*Institution* que j'ai cités dans les notes de mon édition de la *Profession* [47], 237, 323, 425.
3. Lettre du 23 décembre 1764, XI, 186.

prêtres d'une Église qui repoussaient son « défenseur » et leur libérateur. Le siècle suivant le justifiera; et l'homme que les ministres de Genève avaient condamné aidera plus tard d'autres ministres de Genève à rester fidèles à Jésus, sans « mentir au Saint-Esprit ».

Reconnaissons-le pourtant, Rousseau a beau se sentir parfaitement à l'aise dans la Réforme protestante, telle qu'il l'interprète dans le passé, et qu'il la justifie dans l'avenir, — il ne lui semble pas que sa religion puisse être liée aux destinées du protestantisme. Il travaille pour une cause plus générale. Il est, et ne veut être qu'un libre disciple de Jésus, un passionné « défenseur de la cause de Dieu », sans plus; sa religion à lui, c'est bien la naturelle; et c'est en parlant de celle-là seule qu'il se fait gloire d'avoir, non pas détruit, mais édifié : il veut qu'on le tienne pour ce qu'il est, pour un ouvrier de restauration religieuse, qui a su présenter aux âmes, sous forme de « vérités neuves et frappantes », les dogmes de la religion essentielle, de celle qui est nécessaire au bonheur des hommes et à la garantie de la vertu. Sur tout cela, il veut être « décisif et dogmatique [1] ». Pour le reste, l'humble réserve qu'il prêche, doit être considérée surtout comme un appel à la tolérance réciproque. Mais, loin d'être un programme de négation, la *Profession de foi*, dans l'état actuel des esprits, dans le discrédit général où la philosophie a jeté la religion, doit ramener à la cause de Dieu les âmes incertaines, hâter la pacification des esprits, non dans le calme de l'indifférence, mais dans un sentiment de charité exaltante, dans ce sentiment qu'il est temps de renoncer aux querelles théologiques et aux persécutions niaises, pour s'unir dans la croyance réconfortante au Dieu bon [2].

Telle est bien, pour la *Lettre à M. de Beaumont* comme

1. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 61, 85, 108; *Ire* et *IIe Lettres de la montagne*, III, 123-124, 142; cf. lettre à Moultou, du 25 avril 1762, X, 320.

2. *Ve Lettre de la montagne*, III, 199.

pour les *Lettres de la montagne*, la conclusion théorique et, en quelque sorte, l'espérance de principe. La conclusion pratique, c'est-à-dire l'attitude en face des réalités quotidiennes, est encore plus conservatrice, comme nous l'avons vu pour la *Profession de foi*. Les persécutions cléricales ne sont pas parvenues à rejeter dans l'armée de la « philosophie » cette victime du « fanatisme ». Il continue, au contraire, à ne pas lui ménager les mots durs. L'archevêque de Paris avait terminé l'une de ses passes d'armes sur cette interrogation : « où est donc la bonne foi philosophique dont se pique cet écrivain »? Rousseau lui répond : « Monseigneur, je ne me suis jamais piqué d'une bonne foi philosophique, car je n'en connais pas de telle [1] ». Il ne connaît pas de « bonne foi philosophique »; il ne connaît pas davantage de « morale philosophique » : « Je ne sais, dit-il, pourquoi l'on veut attribuer au progrès de la philosophie la belle morale de nos livres; cette morale, tirée de l'Évangile, était chrétienne avant d'être philosophique [2] ». Une fois de plus, ses antipathies l'ont bien servi; et c'est une vue très fine d'avoir reconnu les principes inconsciemment chrétiens qui animaient et soutenaient les meilleures revendications de la « philosophie ». Dans la *Profession de foi*, les « philosophistes », avaient été malmenés avec une violence un peu brutale, où l'on sentait toute vive la rancune d'une âme qui avait souffert par eux. Ici il revient à eux, mais avec cette désillusion ironique d'un homme qui ne croit plus à la justice terrestre, et qui s'y résigne. Brusquement, à un tournant de discussion, il prend à témoin M. de Voltaire, et lui demande son arbitrage entre Jean-Jacques et les pasteurs. Sans indignation, mais non sans esprit, il compare leurs différentes fortunes : le chrétien de la *Profession de foi*, objet d'anathème et d'horreur pour tous les clergés, le prédicateur du *Sermon des cinquante* jouissant « d'un grand

1. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 104.
2. *IIIe Lettre de la montagne*, III, 146.

crédit à la cour », en coquetterie avec les ministres, et, bien abrité derrière ses prudents anonymats, devenu lui-même une « toute-puissance ». Avec une bonne grâce presque voltairienne, il le fait parler, s'excuse auprès de lui de croire encore en Dieu, et fait appel à sa tolérance bien connue, ou du moins, « sans cesse prêchée », pour cette innocente manie d'un « pauvre homme [1] ».

Mais ces plaisanteries, d'ailleurs bien ajustées, et dont Voltaire, très atteint, devait se venger par le *Sentiment des citoyens*, ne disent qu'insuffisamment tout ce qu'il y a d'anti-voltairien dans ces deux pamphlets. Quand j'essaierai de dégager la signification historique de la religion du Vicaire Savoyard, je m'arrêterai devant les pages si neuves de la *Lettre à M. de Beaumont*, où Rousseau se refuse à « traiter légèrement d'imposteurs » les grands « fondateurs de cultes », à suivre, dans leur interprétation de l'enthousiasme religieux, et Voltaire et les maîtres de « l'orgueilleuse philosophie [2] ». Ici, à lire seulement le programme des réalisations immédiates qu'il souhaite, nous sentirons assez que, de Voltaire et de Rousseau, le plus « conservateur » des deux n'est pas celui qu'on penserait d'abord. Dans la première *Lettre de la montagne*, Rousseau supposait un moment la *Profession de foi du Vicaire* adoptée en un coin du monde chrétien : « Je vois, disait-il, les choses les plus nouvelles sans aucune apparence de nouveauté : nul changement dans le culte et de grands changements dans les cœurs.... Comme gens de paix, mes prosélytes seront soumis aux lois de leurs maîtres, même en matière de religion, si la religion du pays est bonne en elle-même.... Ils s'attacheront à l'essentiel, et tolèreront le reste, tant par respect pour les lois que par amour pour la paix [3] ». Ainsi la *Profession de foi* acceptée peut mettre un esprit nouveau sous les manifestations traditionnelles,

1. *Ve Lettre de la montagne*, III, 193, 197.
2. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 94.
3. III, 125-128.

mais elle ne les change pas : elle remplira d'un vin jeune les vieilles outres qu'elle conservera. « Les formes nationales doivent être observées, dit-il encore ; c'est sur quoi j'ai beaucoup insisté[1] ». Il s'agit seulement, sans rien bouleverser dans la vie du pays, en restant même fidèle au culte public, de bien se rendre compte que le dogme incertain n'a qu'une importance diminuée, que le culte lui-même n'a droit qu'au respect dû à la loi, et que l'essentiel reste la pratique. Chacun aura ainsi « des raisons très fortes pour être toujours ce qu'il est maintenant sans savoir pourquoi ». La *Profession de foi* ne doit donc pas être interprétée comme le manifeste d'un perturbateur : « elle insiste au contraire sur le respect qu'on doit aux formes établies et sur l'obéissance aux lois en toute chose, même en matière de religion[2] ». « Est-ce troubler l'ordre, demandera-t-il, que de renvoyer chacun aux lois de son pays ? Est-ce anéantir tous les cultes, que borner chaque peuple au sien ? Est-ce ôter celui qu'on a, que ne vouloir pas qu'on en change ? Est-ce se jouer de toute religion, que respecter toutes les religions[3] » ?

VI

On dira que ce sont là des artifices d'avocat, et que leur sincérité est suspecte. Mais si, parallèlement à ces *Lettres* imprimées, nous lisons les lettres, adressées aux amis et aux inconnus, où il commentait presque quotidiennement la *Profession de foi* de son Vicaire, il devient difficile de contester l'absolue franchise de ces déclarations. En dépit des vivacités et des outrances de langage inévitables, et presque légitimes, chez un homme en perpétuel frémissement, et qui lutte et qui souffre, — sous le remous des

1. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 91.
2. *IVe et Ve Lettres de la montagne*, III, 168, 199.
3. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 98.

émotions quotidiennes, on retrouve toujours le même fond de pensée; et ce fond permanent, Jean-Jacques l'expose à qui veut[1]. Le voici : La religion est utile, elle est nécessaire. Parler d'une morale fondée sur la beauté, la bonté, « le plaisir attaché à la vertu », c'est « mettre la terre sur l'éléphant et l'éléphant sur la tortue[2] ». Il faut croire en Dieu pour faire son devoir, pour trouver la force de supporter le fardeau de vivre; la morale ne peut s'appuyer que sur la religion. Mais quelle est la vraie religion? Il faudrait savoir d'abord ce qu'est la vérité. « La vérité qu'il aime n'est pas tant métaphysique que morale[3] »; la vraie religion est celle qui justifie la vertu. Le christianisme n'est peut-être pas « le système le plus vrai; il est, au moins, le plus consolant[4] » : Jean-Jacques est chrétien. « Il professera jusqu'à la mort la religion de Jésus-Christ »; il la professera, comme faisait le Vicaire Savoyard, en restant, jusqu'à ce qu'on l'en chasse, « dans la communion de ses pères et de son pays[5] » : Jean-Jacques sera un chrétien réformé.

Il pourra connaître des doutes, et ne les cachera point; mais il ne s'en inquiétera pas, si ces doutes n'atteignent pas les devoirs de pratique; quand encore ces doutes seraient plus graves, il se rappellerait qu' « il y a des préjugés respectables à respecter », ceux qu'on ne peut ôter, « sans ôter aussi ce qui les rachète[6] ». Si même, dans le fond, il partageait les idées de Voltaire sur la valeur de l'Écriture, il ne supporterait pas « qu'en jetant sur des sentiments respectés des hommes un air de ridicule et de mépris, qui rejaillirait sur les hommes mêmes, on

1. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 84.
2. Julie de Bondeli à Zimmermann, du 21 janvier 1763 [43], 139.
3. Lettre à dom Deschamps, du 25 juin 1761 [28], 151.
4. Le pasteur Meister à J. J. Bodmer, lettre du 8 septembre 1764 [43], 89.
5. Lettres à Marcet de Mézières, du 20 septembre 1762 [84], VII, 65; à Mme de Boufflers, du 30 octobre 1762, X, 377.
6. Lettre [à M. Tscharner], du 29 avril 1762, X, 323; *Lettre à M. de Beaumont*, III, 87.

parût faire un outrage à la société [1] ». Pour lui, comme son Vicaire, « il sert Dieu dans la simplicité de son cœur » ; et c'est aussi le conseil qu'il donne aux autres. Il ne le donne pas seulement aux « bons chrétiens simples et ignorants », il le donne encore aux intelligences cultivées [2]. Les hommes se trouvent d'accord sur un certain nombre de points, en désaccord sur d'autres : « il ne faut point se tourmenter de ces difficultés inévitables, surtout quand on est d'accord sur l'essentiel [3] ». Alors, en dépit des apparences, on est « de la même religion », et l'on se retrouvera dans le même ciel, « car la bonne religion consiste beaucoup moins dans ce qu'on croit que dans ce qu'on fait [4] ». Aussi, à moins que la religion de son pays ne contienne pas la « religion essentielle », il faut la suivre [5], et, si on en est le prêtre, il faut la prêcher. Jean-Jacques pourra, dans un mouvement de mauvaise humeur, écrire à Moultou : « l'état d'homme d'Église ne peut plus convenir à un homme de bien ni à un croyant ; quittez-moi ce collet qui vous avilit » ; c'est une riposte impatiente, qui ne traduit pas sa pensée profonde [6]. Il l'avait livrée le jour où il avait écrit à son cher disciple Roustan : « Soyez bon ministre [7] ». Lui-même, en pleine bataille avec les pasteurs de Genève, disait : « Quoique le clergé protestant me fasse une guerre ouverte, et que je sois fort éloigné de penser comme lui sur tous les points, je n'en demeure pas moins sincèrement uni à la communion de notre

1. Lettre à [Du Peyrou], du 4 novembre 1764, XI, 170.

2. Lettres à A[ntoine] A[udoyer], du 5 juin 1763 ; à Mme de B[eaugrand], de décembre 1763 ; à [l'abbé de Carondelet], du 6 janvier 1764, XI, 68, 101, 112 ; cf. *Profession de foi* [47], 415-417.

3. Lettre à Paul Chappuis, du 2 février 1765, XI, 208.

4. Lettre à Mme de Créqui, du 21 juillet 1764, XI, 149.

5. Lettre à A[ntoine] A[udoyer], du 5 juin 1763, XI, 67.

6. Lettre du 2 avril 1763, XI, 56. S'il lui a écrit plus tard (lettre du 7 janvier 1765, XI, 195) : « Moultou, je n'aime à vous voir ni ministre ni citoyen de Genève », — ce qui le peinait, ce n'était pas que Moultou fût ministre, mais qu'il fût ministre de Genève.

7. Lettre du 23 décembre 1761, X, 294.

Église, bien résolu d'y vivre et d'y mourir, s'il dépend de moi[1] ».

Il restait conséquent avec ces principes, quand il parlait à des catholiques. Il répondait à Mme de Beaugrand, qui lui avait confié ses doutes « sur certains points de la religion » : « Pourquoi vous adressez-vous, pour les lever, à un homme qui n'en est pas exempt lui-même? Si malheureusement les vôtres tombent sur les principes de vos devoirs, je vous plains; mais, s'il n'y tombent pas, de quoi vous mettez-vous en peine? Vous avez une religion qui dispense de tout examen; suivez-la en simplicité de cœur. C'est le meilleur conseil que je puisse vous donner, et je le prends autant que je peux pour moi-même[2] ». Si nous n'avions que cette lettre, on serait tenté de n'y voir qu'un refus de discuter, une formule polie, et un peu dédaigneuse, pour se débarrasser d'une correspondante indiscrète. Mais à Seguier de Saint-Brisson, il a donné toute sa confiance, toute son amitié ; il lui parle « avec une effusion de cœur, et comme un père parlerait à son enfant[3] »; et cependant, c'est par les mêmes maximes qu'il essaie de l'apaiser.

Voilà ma peine, lui disait ce jeune homme, en un langage trépidant, qui devait émouvoir Jean-Jacques, — voilà ma peine, que je viens déposer dans votre sein, en vous demandant des consolations et des conseils. Je suis seul sur la terre, séparé de tous les hommes par la différence des principes et des opinions, forcé de m'exiler de la maison paternelle, parce que ma mère est une parisienne, femme d'esprit, et entièrement abandonnée aux prêtres, parce que les prêtres, après m'avoir persécuté sourdement, m'avoir accusé et condamné dans le cœur de ma mère, m'ont révolté au point de parler haut et ouvertement, de leur dire, qu'invinciblement attaché aux principes de la morale chrétienne et de la tolérance, je répugnais à leur esprit de dissension. Alors ils ont crié à l'impie, au déiste; et

1. Lettre à Seguier de Saint Brisson, du 22 juillet 1764, XI, 150.
2. Lettre de décembre 1763, XI, 101.
3. Lettre à Seguier de Saint-Brisson, du 22 juillet 1764, XI, 151.

ma mère ne m'accorde plus que la tolérance civile. C'est pour la première fois que j'éprouve l'injustice et les mauvais traitements; mon cœur se soulève, et l'amertume empoisonne ma vie. Ouf! je n'en puis plus. Méchants hommes, éloignerez-vous toujours la paix de moi? Ils prétendent que vos ouvrages ont séduit mon esprit frivole et jeune. Eh quoi! les livres ne sont-ils pas comme les événements, dans lesquels chacun va prendre ce qui lui convient? Et, si ce n'était pas le tourment de mon caractère qui m'approprie vos sentiments, pourquoi ne serais-je pas libertin, comédien avec Voltaire, comme je suis religieux et pacifique avec vous [1]?

Il pourrait sembler qu'une pareille attitude, à la fois religieuse et affranchie, dût être l'attitude même du vrai disciple de Jean Jacques; mais ce ne serait pas avoir compris toute la pensée du Vicaire Savoyard. Jean-Jacques répond donc à ce disciple incomplet, qui voudrait l'abandonner à mi-chemin : « A quoi bon aller effaroucher la conscience tranquille d'une mère, en lui montrant sans nécessité des sentiments différents des siens? Il fallait, monsieur, garder ces sentiments au dedans de vous pour la règle de votre conduite; et leur premier effet devait être de vous faire endurer avec patience les tracasseries de vos prêtres, et de ne pas changer ces tracasseries en persécutions, en voulant secouer hautement le joug de la religion où vous étiez né.... Je vous dirai plus, et je vous déclare que, si j'étais né catholique, je demeurerais catholique, sachant bien que votre Église met un frein très salutaire aux écarts de la raison humaine, qui ne trouve ni fond ni rive, quand elle veut sonder l'abîme des choses [2] ».

Nous retrouverons Seguier de Saint-Brisson : il est une des âmes de jeunes gens où se manifeste le plus heureusement l'influence religieuse de Rousseau. Je n'ai voulu lui demander ici que de nous aider à mieux connaître la religion du Vicaire Savoyard. C'est ce que nous demanderons aussi à l'abbé de Carondelet : et, sans m'intéresser, pour

1. Lettre du 28 juin 1764 [13], 1re-2re.
2. Lettre du 22 juillet 1764, XI, 150-151.

l'instant, à sa vie intérieure, je ne veux prendre dans ses lettres que ce qu'il est nécessaire pour éclairer les réponses de Jean-Jacques. L'abbé de Carondelet, tel du moins que je puis me le représénter à travers ses interminables lettres, paraît avoir été un jeune cadet un peu nigaud, un peu brouillon et très bavard. Il faut même admirer la complaisance du grand homme, qui répondit quatre fois à cet ingénu dadais avec une bonne grâce à peine tempérée d'ironie. Ce fils de bonne famille flamande avait été mis au séminaire pour qu'il se fît prêtre. « J'ai endossé la soutane, écrit-il à Rousseau. A l'âge de dix-neuf ans, l'on parlait déjà d'engager ma liberté, quand, en m'examinant, je me vis penser différemment des autres : dans ce qui leur paraissait le plus certain et le plus respectable, je ne trouvais que l'empreinte du préjugé, de la superstition, de l'erreur [1] ». Rousseau croit avoir affaire, sans doute, à un homme qui a pris parti, et qui n'a plus le choix entre les deux seuls métiers que connaît la noblesse : « Mon conseil est, lui répond-il, puisque vous y êtes, que vous tâchiez de le faire bien. Avant de prendre un état, on ne peut trop raisonner sur son objet ; quand il est pris, il en faut remplir les devoirs : c'est alors tout ce qui reste à faire [2] ». Mais Carondelet insiste : « Veuillez remarquer que je n'ai que l'habit ecclésiastique. Simplement tonsuré, je suis à la fin de mon quinquennium. J'ai vu l'enchaînement des principes de la théologie, qui ne sont entés que sur une métaphysique abstraite et subtile : j'étudiai plus profondément la métaphysique, je fus étonné de ne voir aucune connexion. Je commençai à douter ; ils augmentent, ces doutes ; présentement ils approchent beaucoup de la certitude. Avant, j'étais agité, chagrin, inquiet : présentement le calme renaît : je goûte une douce tranquillité sur ma situation avec ces dispositions. O Rousseau ! véritable ami,

1. Lettre du 12 novembre 1763 [13], 1re.
2. Lettre du 27 novembre 1763, XI, 100.

en qui j'ai une confiance entière, je vous consultais et vous consulte encore [1] ». Voilà donc un jeune clerc, qui n'a encore aucun engagement, et des doutes qui approchent de la certitude. Il semblerait, qu'à défaut de loyauté, une élémentaire prudence devrait lui conseiller de se retirer, à tout le moins de s'arrêter. Ce n'est point l'avis de Jean-Jacques. « Je vous assure, lui dit-il, qu'un homme, qui, d'ailleurs, n'étant pas un saint, s'aviserait tout de bon d'avoir un scrupule que l'abbé de Saint-Pierre et Fénelon n'ont pas eu, me deviendrait, par cela seul, très suspect. Quoi? dirais-je en moi-même, cet homme refuse d'embrasser le noble métier d'officier de morale, un état dans lequel il peut être le guide et le bienfaiteur des hommes, dans lequel il peut les instruire, les soulager, les consoler, les protéger, leur servir d'exemple! Et cela, pour quelques énigmes, auxquelles ni lui ni nous n'entendons rien, et qu'il n'avait qu'à prendre et donner pour ce qu'elles valent, en ramenant sans bruit le christianisme à son véritable objet! Non, conclurais-je, cet homme ment; il nous trompe; sa fausse vertu n'est point active, elle n'est que de pure ostentation; il faut être un hypocrite soi-même pour oser taxer d'hypocrisie détestable ce qui n'est au fond qu'un formulaire indifférent en lui-même, mais consacré par les lois [2] ».

L'abbé ne fut pas encore convaincu. Il répondit à Rousseau par un long mémoire, incohérent et un peu niais, où il amalgamait, sans paraître toujours les bien comprendre, quelques-uns des arguments du matérialisme contemporain; et il terminait provisoirement son exposé par cette déclaration : « Tels sont, monsieur, les principes que je crois sincèrement, que j'admets sans détour, et que j'expose sans artifice aucun. Je ne vois pas évidemment qu'il n'y ait point de Dieu, mais j'en crois voir assez pour nier son existence ». Il pouvait bien cacher

1. Lettre s. d. [fin de décembre 1763] [13], 1°.
2. Lettre du 6 janvier 1764, XI, 111-112.

ses sentiments aux autres, pour ne pas troubler leur sécurité; mais quant à lui, il avait sa certitude : « Je vois, et il ne m'est pas permis de dire ce que je vois[1] ». Après cela, comme si tout ce préambule philosophique restait, à ses yeux, sans valeur, il abordait l'étude du christianisme, disait ses doutes sur les miracles, et présentait sa théorie des Évangiles. C'était, pour lui, « le précis de la vie d'un sage, qu'il aimait à respecter. Envisagé quant au naturel, ajoutait-il, Jésus est le plus grand des Juifs. Quant au surnaturel, l'esprit ne dit plus rien, il se tait, il se perd dans d'impénétrables obscurités; si cependant il fait attention que l'antiquité grossière ne croyait louer qu'autant qu'elle attribuait du merveilleux à son héros, on ne sera plus étonné qu'une nature superstitieuse, des gens simples et crédules, aient écrit suivant le génie du temps et qu'ils aient suivi l'inclination de leurs cœurs ». Pourtant, il ne se sent pas l'âme en paix, car il conclut sa « dissertation », comme il la nomme, — dissertation inconsistante et fumeuse, s'il en fût, — par un appel à la foi, qu'il désire et qui ne vient pas. Il voudrait croire au Dieu de Rousseau, « à ce Dieu bienfaisant, que nos prêtres dépeignent avec des couleurs si noires »; il voudrait se sentir immortel; il supplie Dieu de mettre fin à ses inquiétudes; en attendant, « il se conforme au culte public », s'attendrit parfois aux chants de ses frères, mais reste incertain et troublé. Il songe à sa « bonne mère », « à cette respectable femme », qui pleurera sur l'incrédulité de son fils, et compte sur Rousseau pour le tirer d'angoisse. « O vous, cœur honnête, homme profond, ayez compassion d'un fils, qui n'a rien autre à se reprocher qu'un doute injurieux à la société, qu'autrefois elle récompensait de flammes et de supplices[2] ». Rousseau « parcourut » la dissertation, et se laissa toucher par ces gémissements. Avec une condescendance parfaite, et une

1. Lettre du 6 février 1764 [12], 2-19.
2. Id., 23-24.

confiance inentamée, il reprend les arguments de son Vicaire ; il montre à ce jeune philosophe qu'on ne peut demander une morale au seul amour de l'ordre, et que l'homme vertueux, qui ne croirait pas à une « justice éternelle et à la prolongation de notre être après cette vie », ne serait qu'un fou décoré d'un « beau nom[1] ». Cette fois, sans que les arguments eussent rien de nouveau, l'abbé se déclara satisfait : la grâce de Jean-Jacques l'avait touché : l'esprit éclairé et le cœur apaisé, il pouvait se retirer dans le château de famille, près « de son vieux père » et de « la plus vertueuse des mères[2] ».

Apaisement précaire : le converti s'était fait illusion, et ne croyait pas aussi « fermement » qu'il disait, car, quelques semaines plus tard, il était retombé dans ses doutes, au moins sur le christianisme. Quoiqu'il signât encore : « l'abbé de Carondelet », il semblait avoir renoncé au sacerdoce, et se contenter de vivre sur les terres paternelles, en fils de famille. Mais dans l'église du village, parmi ces simples croyants, il avait senti, de nouveau, sa foi s'écrouler. « La religion, faite pour unir les hommes, écrit-il à Rousseau, semble ici contraire à elle-même. De grâce, examinez et prononcez. Je sens que jamais les dogmes révélés, ne se présenteront à mon esprit avec ces motifs de persuasion qui les font adopter et croire. Je respecte la profession de foi du catholique, mais ce n'est pas la mienne ; devant les mêmes autels, lui et moi n'éprouvons pas les mêmes sentiments, quoique la même intention nous unisse dans un culte consacré par les lois. Toujours, j'en ai fait vœu, je suivrai modestement le culte dans lequel je suis né, tant qu'il n'y aura point de fausseté à donner bon exemple à mes frères. Cependant me confesserai-je ou non ? Userai-je d'un remède en qui je n'ai nulle confiance » ? Que faire ? Affliger ses parents, scandaliser la paroisse ? ou se confier à un curé peut-être indiscret.

1. Lettre du 4 mars 1764, XI, 121-122.
2. Lettre du 20 juillet 1764 [13], 1ro-vo.

recevoir un billet de confession et faire ses pâques [1]? La réponse de Rousseau — et c'est la dernière — garde le ton des précédentes; elle n'a pas l'émotion de sa lettre à Saint-Brisson, parce que, somme toute, il ne peut s'empêcher de trouver risible ce « bon jeune homme », si prompt à s'affoler et à se contredire; mais son attitude n'a point changé. Sans doute, il réserve pour les âmes fortes, « quand les institutions humaines sont à tel point de dépravation qu'il n'est plus possible d'y vivre », le droit « de ne plus écouter que leur propre cœur »; mais, pour les âmes ordinaires, dans les circonstances ordinaires, il renouvelle ses conseils pacifiques. Pourquoi aller au-devant « d'inconvénients terribles, pour n'avoir pas voulu prendre en cérémonie un morceau de pain »? Prudence presque voltairienne, qu'il dépasse heureusement dans le reste de sa lettre. S'il engage son disciple à ne pas reculer devant la confession, c'est que « confesser ses fautes est une chose utile pour s'en corriger, parce que, se faisant une loi de dire tout et de dire vrai, on est souvent retenu d'en commettre par la honte de les révéler ». L'Église catholique, il est vrai, exige de ses fidèles « une foi robuste, et que chacun n'est pas maître d'avoir comme il lui plaît. Mais de quoi s'agit-il, au fond, dans cette affaire? Du sincère désir de croire, d'une soumission du cœur plus que de la raison; car enfin la raison ne dépend pas de nous, mais la volonté en dépend, et c'est par la seule volonté qu'on peut être soumis ou rebelle à l'Église. Je commencerais donc par me choisir pour confesseur un bon prêtre, un homme sage et sensé, tel qu'on en trouve partout, quand on les cherche. Je lui dirais : je vois l'océan de difficultés où nage l'esprit humain dans ces matières; le mien ne cherche pas à s'y noyer; je cherche ce qui est vrai et bon. Je le cherche sincèrement; je sais que la docilité qu'exige l'Église est un état désirable pour être en paix avec soi; j'aime cet état, j'y veux vivre; mon

1. Lettre du 22 octobre 1764 [13], 1ro-2ro.

esprit murmure, il est vrai, mais mon cœur lui impose silence, et mes sentiments sont tout autres que mes raisons. Je ne crois pas, mais je veux croire, et je le veux de tout mon cœur. Soumis à la foi, malgré mes lumières, quel argument puis-je avoir à craindre? Je suis plus fidèle que si j'étais convaincu [1] ».

C'est dans l'intervalle de sa *Lettre à M. de Beaumont* et des *Lettres de la montagne* que Rousseau écrivait ainsi à l'abbé de Carondelet. C'était donc à bon droit qu'il pouvait se rendre à lui-même cette justice publique de n'avoir jamais cherché à compromettre la paix des Églises. Pour qui s'appelait Jean-Jacques Rousseau, il était difficile, en effet, d'être moins révolutionnaire, de ménager plus prudemment la transition vers l'avenir, ou même de mieux consolider le passé : si quelqu'un, étonné de pareilles lettres, lui avait indiscrètement demandé quel « ange » lui avait donc « désillé les yeux », et suggéré des avis si sagement conservateurs, il aurait répondu, comme à Mme de Boufflers : « Il ne fallait point pour cela d'autre ange que le Vicaire Savoyard [2] ».

Mais toutes ces lettres de direction, tous ces manifestes publics, si intéressants qu'ils soient, ne nous font connaître que ce que l'on pourrait appeler l'aspect intellectuel et social de la religion de Jean-Jacques. Derrière toute cette mêlée d'arguments, derrière ces suprêmes efforts d'adaptation à la religion nationale, ces conseils d'hygiène spirituelle, qui engagent la responsabilité du citoyen ou de l'homme, — il y a un esprit au repos, qui a trouvé sa foi définitive: et, à une couche plus profonde encore, il y a une âme très intérieure, qui se nourrit délicieusement de son rêve religieux. Les années qui lui restent vont le libérer du tumulte des discussions, et permettre à cette vie secrète de devenir toute la religion de Jean-Jacques.

1. Lettre du 11 novembre 1764, XI, 172-173.

2. Mme de Boufflers à Rousseau, lettre du 22 octobre 1762 [27], II, 51; réponse de Rousseau, du 30 octobre 1762, X, 377.

CHAPITRE V

LE PROBLÈME DE LA RELIGION CIVILE

Quelques semaines avant l'*Émile*, paraissait le *Contrat social*. Dans le dernier chapitre du IVe et dernier livre, chapitre qui donnait sa conclusion non seulement à « ce livre », mais à « tout l'ouvrage », Rousseau exposait ses idées « sur la manière dont la religion peut et doit entrer comme partie constitutive dans la composition du corps politique[1] ». Ce chapitre *De la religion civile* était donc, à lui seul, comme un petit traité politique de la religion. Quand fut-il composé, nous l'ignorons ; mais nous savons avec une précision assez grande, le moment où il a été « ajouté » au *Contrat*, où l'auteur décida de reprendre ce morceau parmi ses brouillons, et de l'annexer à ce qu'il voulait publier de ses *Institutions politiques*. Ce fut dans le courant de l'année 1761[2], c'est-à-dire de l'année même où Rousseau revit une dernière fois le manuscrit de la *Profession*, et en corrigea les épreuves. Ces deux textes ne sont pas seulement contemporains par leur publication ; et c'est, l'âme toute pénétrée de la foi de son Vicaire,

1. Ire *Lettre de la montagne*, III, 204.

2. Exactement entre la fin de décembre 1760 et le 5 novembre 1761 : cf. mes *Questions de chronologie rousseauiste* [635], 55-56.

que Rousseau a cru pouvoir revenir à sa théorie de la « religion civile », pour lui donner sa forme définitive.

I

Cette remarque pourra nous prémunir contre l'étonnement que nous réserve d'abord ce petit traité, et qui prit au dépourvu ses premiers lecteurs. Au sortir de la *Profession de foi*, ils se sentaient mal à l'aise devant les formules déconcertantes du politique. Ici, lui disait-on, « vous bénissez le ciel d'être né dans la religion la plus raisonnable et celle qui est la plus sociable; et dans le *Contrat social*, vous dites que vous ne connaissez rien de plus contraire à l'esprit social que le christianisme[1] ». Telle est bien la contradiction apparente où viennent se heurter la *Profession* et le *Contrat*; et cette contradiction se présente même sous plusieurs aspects. « Je regarde toutes les religions, dit le Vicaire Savoyard, comme autant d'institutions salutaires, qui prescrivent, dans chaque pays, une manière uniforme d'honorer Dieu par un culte public, et qui peuvent toutes avoir leurs raisons dans le climat, dans le gouvernement, dans le génie du peuple, ou dans quelque autre cause locale, qui rend l'une préférable à l'autre, selon les temps et les lieux. Je les crois toutes bonnes, quand on y sert Dieu convenablement ». L'auteur du *Contrat social*, « considérant la religion par rapport à la société », la « divise en trois espèces »; et, du point de vue « politique », déclare que ces trois espèces « ont toutes leurs défauts », que toutes, à bien prendre, sont nuisibles à l'État : celle-ci parce qu'elle rompt l'unité sociale, celle-là parce qu'elle est fondée sur le mensonge, la troisième parce qu'elle énerve le

1. Usteri à Rousseau, lettre du 16 avril 1763 [43], 61 : Duvoisin à Rey, lettre du 19 septembre 1762 [25], 171 ; Vernes, *Christianisme de J. J. Rousseau* [330], 86-89; *Journal helvétique*, octobre 1762 [58 B], 358, note; *Ire Lettre de la montagne*, III, 127-129, etc.

citoyen[1]. — « Nos gouvernements modernes, disait l'annotateur de la *Profession*, doivent incontestablement au christianisme leur plus solide autorité et leurs révolutions moins fréquentes ». « Loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'État, lit-on dans le *Contrat social*, le christianisme les en détache, comme de toutes les choses de la terre : je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social[2] ». — Le Vicaire frémit de tout son être au seul mot d'intolérance. « A Dieu ne plaise, s'écrie-t-il en songeant à ses paroissiens, que jamais je leur prêche le dogme cruel de l'intolérance, que jamais je les porte à détester leur prochain, à dire à d'autres hommes : vous serez damnés; à dire : hors de l'Église point de salut ». Et il semblerait que toute la religion du *Contrat* dût aboutir à la plus féroce et à la plus inquisitoriale des intolérances, puisque l'État « peut bannir » ceux qui ne veulent pas accepter « les dogmes de la religion civile », et qu'il « punit de mort » ceux qui, « après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduisent comme ne les croyant pas[3] ».

Mais ces réponses, en apparence contradictoires, même si elles n'arrivaient pas finalement à se rejoindre, ne devraient pas nous émouvoir davantage que Rousseau, car elles répondent à des problèmes différents, et, en quelque mesure, opposés. Le Vicaire Savoyard élabore la religion de l'homme purement homme, l'auteur du *Contrat* se demande si le citoyen, comme tel, a besoin d'une religion; ce qui décide, pour l'un, ce sont les besoins de l'âme individuelle, pour l'autre, les exigences de l'État; l'un est en quête de la religion « la plus vraie », l'autre de la religion « la plus sociale », ou comme nous dirions aujourd'hui, pour éviter toute équivoque, la plus « politique ». Qu'on ne dise pas d'abord que ces deux problèmes

1. *Profession de foi* [47], 417-419; *Contrat social*, III, 385-386.
2. *Profession de foi* [47], 461; *Contrat social*, III, 386.
3. *Profession de foi* [47], 423; *Contrat social*, III, 388.

n'en font qu'un, « que ces deux choses vont toujours ensemble : c'est précisément ce qui est en question », car rien n'est moins sûr, au contraire, que « la science du salut » coïncide partout avec « celle du gouvernement [1] ». Le législateur du *Contrat* oublie donc provisoirement ce que la « sainte voix de la nature » a pu révéler à son âme quand, seul, en face de l'univers, « en proie à la souffrance », il cherchait, près d'un Dieu bon, « le repos, l'espoir et la consolation de sa vie ». Maintenant, c'est de l'État qu'il parle, des moyens de le faire vivre, de l'assainir, de le fortifier. La religion d'un État peut être « fausse »; si elle l'aide à subsister, à s'imposer et à vaincre, elle est dans la vérité « sociale ». Du point de vue politique, Rousseau acceptera même que l'intolérance romaine puisse devenir la loi de l'État, si l'Église et l'État ne font qu'un, et que le prince se confonde avec le pontife [2]. Les républiques de Sparte et de Rome étaient « bien constituées », sans être pourtant chrétiennes. La religion de Mahomet témoigne, en politique, de « vues très saines »; et son système, dans la mesure où il fut un, fut bon. « Tout gouvernement humain se borne par sa nature aux devoirs civils ». Dans quelle mesure une religion peut-elle inspirer le goût de ces devoirs, et nous être un stimulant pour les accomplir, — c'est là tout le problème; et si, à le résoudre, on se trompe, ce sera « une erreur en politique », ce ne sera point une hérésie [3].

Nous voyons dès lors ce que signifie cette question précise : le christianisme doit-il être la religion de l'État, ou, plus exactement, d'un État, — car c'est sous cette forme particularisée que la question s'impose au politique. Elle signifie : le christianisme saura-t-il être, pour une nation

1. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 88-89; *Ire Lettre de la montagne*, III, 123, 129-132.
2. *Contrat social*, III, 389.
3. Lettres à Voltaire, du 18 août 1756; à Marcet de Mézières, de juillet 1762, X, 131, 155.

qui a trouvé son unité dans le pacte social, un principe de cohésion et d'élan? l'État sera-t-il, par lui, plus un, plus fort, plus vivace? Mais ce mot de christianisme recouvre des religions fort diverses d'esprit. Lorsqu'il est organisé en Église universelle, c'est-à-dire catholique, le christianisme superpose à la législation de l'État une autre législation, au souverain un autre souverain : il « met l'homme en contradiction avec lui-même », et brise « l'unité sociale »; il ne peut être que néfaste à l'État. On le voit « si évidemment, que c'est perdre le temps que de s'amuser à le démontrer ». — Réduit à sa forme primitive, à ce vrai théisme évangélique, « qu'on peut appeler le droit divin naturel », il établit entre les hommes une fraternité sainte, dans l'amour du Père commun; et la société où il les rassemble se prolonge par delà la mort. Mais, précisément parce qu'elle a son point d'aboutissement en dehors d'elle, la société chrétienne ne peut jamais s'incorporer à l'État. « La patrie du chrétien n'est pas de ce monde »; sa patrie terrestre ne peut que lui être à demi étrangère. Il n'est pas seulement cosmopolite et humanitaire: il se meut avec aisance dans les pensées de l'au-delà. L'État, pour vivre, a besoin d'un minimum de paganisme : il est à lui-même son dieu; il veut être le dieu de ceux qui le font vivre. « Il n'y a que les vices des hommes qui le rendent nécessaire, il n'y a que les passions humaines qui le conservent ». Sa prospérité et sa gloire ont besoin d'âmes ardentes, riches en concupiscences, âpres à la lutte, désireuses de vaincre, sollicitées par toutes les grandeurs de chair que le chrétien méprise. Une république chrétienne manquerait de force autant que de désirs : paralysée par son idéal, elle serait à la merci d'un ennemi sans scrupule ou d'un factieux. « Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance », à tout le moins renoncement et humilité. « Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves » : leur remède à la tyrannie, comme à la défaite, comme à toute souffrance, c'est la résignation. Une république de vrais chrétiens n'est plus une répu-

blique humaine : parler d'un État chrétien, c'est déjà se contredire [1].

Dans la pensée de Rousseau, cette objection ne saurait être décisive contre le christianisme. Quand bien même le christianisme serait totalement incompatible avec l'état social, il n'en garderait pas moins sa vertu divine. L'état social, s'il n'est pas un pis aller, n'est pourtant pas l'état de nature. Quoi de surprenant, si la religion de la nature n'est point faite pour lui ! Mais cette critique toute logique d'un État chrétien fausse le problème réel. Pourquoi s'attarder à démontrer qu'une république chrétienne serait inviable et contradictoire? Le vrai chrétien, intégral et conséquent, est lui-même aussi chimérique que l'État chrétien [2]. « S'il était permis, disait Rousseau dans la *Préface* de *Narcisse*, de tirer des actions des hommes la preuve de leurs sentiments, il faudrait dire qu'il n'y a pas un seul chrétien sur la terre ». Ce qu'on aurait pu croire une boutade, quand il ne songeait pas encore à sa théorie du *Contrat*, était devenu, quelques années plus tard, une conviction et l'argument d'un système : « Ce serait un grand hasard, déclarait-il à M. de Malesherbes, s'il y avait un seul chrétien sur la terre [3] ». Le chrétien que la vie nous présente, même le meilleur, le plus proche de son idéal, est encore trop attaché à la terre pour s'en désintéresser. Qu'on propose, si l'on veut, aux femmes chrétiennes l'exemple de « la magnanime Judith ». Celles qui suivront sa trace pourront être des citoyennes, voire des héroïnes, mais leur christianisme sera peu gênant [4]. Ainsi il restera toujours, même chez les chrétiens de pratique, assez d'humanité, c'est-à-dire assez de vices et de passions, pour faire vivre un État. Alors leur christianisme inconséquent,

1. *Contrat social*, III, 386-387; *Ire Lettre de la montagne*, III, 131; lettre à Usteri, du 18 juillet 1763 [43], 74-75.

2. Lettre à Usteri, du 18 juillet 1763 [43], 75; cf. encore *Profession de foi* [47], 451-453; *Ier Contrat social* [33], 246, note 5.

3. V, 101; *Notes sur la « Nouvelle Héloïse »*, V, 89.

4. Lettre à Usteri [43], 77.

mais plus humain, reprendra tous ses avantages, en redevenant un simple conseiller de douceur, d'union, de soumission à l'autorité, et méritera tous les éloges que l'auteur de l'*Émile* accordait à sa bienfaisance sociale[1]. On arrive donc à cette conclusion, dont le paradoxe apparent ne nous étonne plus : le christianisme intégral, — d'ailleurs irréalisé et irréalisable, — est la destruction de l'État; le christianisme dilué, fragmentaire et tempéré de passions terrestres, contribue précisément à la consolidation de l'État.

Dans cette mission conservatrice, il deviendra un agent d'autant plus salutaire qu'il contrariera moins l'unité de l'État et le fonctionnement de la volonté générale, qu'il éliminera davantage tous ses principes intérieurs de désunion, c'est-à-dire les principes proprement théologiques sur lesquels l'accord reste impossible. Mais, ainsi ramené à une doctrine plus humble et moins logique, le christianisme n'aura guère plus d'efficacité que toutes les autres religions qui prêchent les mêmes vertus, parce qu'elles acceptent les mêmes dogmes générateurs de ces vertus. Donc, du point de vue politique, ce n'est pas l'intérêt de l'État de préférer telle religion à telle autre. Il réservera aussi bon accueil à toute religion qui aura le même degré de bienfaisance sociale; ou plutôt, il se désintéressera, dans ces religions, de tout ce qui n'a pas cette valeur pratique, et ne donnera sa consécration qu'à celles-là seulement qui contiennent ces principes généraux de sociabilité, ou, si l'on veut, cette religion essentielle. C'est même, — si l'on ne tenait pas compte du passé ou des traditions, — son intérêt théorique de se borner à cette religion essentielle, qui est à la fois le théisme, ou la religion de la nature, et comme le résidu des principales religions[2].

Si le Vicaire Savoyard, dont la *Profession de foi* contient

1. *Profession de foi* [47], 461 : *Ire Lettre de la montagne*, III, 129-131.
2. Lettres à Voltaire, du 18 août 1756; à A[ntoine] A[udoyer], du 5 juin 1763, X, 132, XI, 67; *Lettre à M. de Beaumont*, III, 93.

précisément « ces dogmes essentiels à l'ordre moral » et à l'ordre social[1], établissait quelque part une religion dans un pays neuf, « il établirait une forme de culte aussi simple que sa croyance »: et sa religion « serait la plus utile aux hommes par sa simplicité même. Dégagée de tout ce qu'ils mettent à la place des vertus, et n'ayant ni rites superstitieux, ni subtilités dans la doctrine, elle irait tout entière à son vrai but, qui est la pratique de nos devoirs. Les mots de dévot et d'orthodoxe y seraient sans usage; la monotonie de certains sons articulés n'y serait pas la piété; il n'y aurait d'impies que les méchants, ni de fidèles que les gens de bien[2] ». Les dogmes de cette religion seraient, comme l'État les exige, « clairs, lumineux, frappants par leur évidence »: ils seraient, eux aussi, « simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois », tel serait le credo sommaire du citoyen idéal... et du Vicaire Savoyard[3].

II

Mais — et c'est ici que la thèse de Rousseau prend toute sa rigueur, à première vue, contradictoire — cette religion essentielle l'est dans tous les sens du mot. Elle est, pour l'État, la religion essentielle : elle est surtout essentielle à l'État; « dans la composition du corps politique », la religion, non seulement « peut », mais « doit entrer comme partie constitutive ». L'État, qui repose tout entier sur la justice, qui a besoin de trouver dans tout le corps social l'obéissance aux lois et la pratique du devoir, a donc

1. Lettre à Moultou, du 21 avril 1761, X, 257.
2. *Ire Lettre de la montagne*, III, 127-128.
3. *Profession de foi* [47], 343; *Contrat social*, III, 388.

besoin de connaître ce qui, aux yeux du citoyen, justifie la justice, prêche l'obéissance, excite au devoir. Il a besoin de le connaître, et « d'en connaître ». C'est son droit « d'examiner les raisons sur lesquelles chacun fonde l'obligation d'être juste »; c'est même, pour lui, s'il veut vivre, une nécessité[1].

Or, cette « raison » de « l'obligation » ne saurait être, en fin de compte, que Dieu. « Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source[2] ». Dieu est la pierre angulaire de l'État. « Sitôt que les hommes vivent en société, il leur faut une religion qui les y maintienne. Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion; et, si on ne lui en donnait point, il s'en ferait une, ou serait bientôt détruit[3] ». C'est ainsi, du moins, que Rousseau avait primitivement commencé sa dissertation sur la religion civile. En rédigeant son texte définitif, il préféra supprimer ce préambule de principe, et s'autoriser d'abord de considérations strictement historiques; mais le principe demeurera latent dans tout son exposé.

On s'explique cependant qu'il ait supprimé ce préambule. Pour un lecteur du *Contrat*, qui s'est pénétré des premiers chapitres, et qui croit en avoir saisi la doctrine, ce recours formel à la religion ne laisse pas d'être une surprise. Il semblerait que le pacte social dût se suffire à lui-même, et qu'il ne pût y avoir, pour le citoyen, en dehors de ce pacte, d'autre fondement « à l'obligation d'être juste ». Puisque l'État repose sur la volonté générale, qui « est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique[4] », cette volonté générale n'offre-t-elle pas au citoyen le point d'appui qu'il réclame? Mais la thèse fondamentale du *Contrat* n'est pas aussi certaine d'elle-même que l'assurance des formules pourrait le laisser

1. *VIe* et *Ire Lettres de la montagne*, III, 204, 123; *Lettre à M. de Beaumont*, 91, 93.

2. *Contrat social*, III, 325.

3. *Ier Contrat social* [33], 294.

4. *Contrat social*, III, 320.

croire. Ce qu'il avait tenté dans ce livre, c'était de résoudre ce grand problème politique, qu'il comparait lui-même à celui de la « quadrature du cercle » : « trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme [1] ». Il avait cru tenir la solution, le jour où il avait compris ce qu'était le pacte social, ce pacte idéal et informulé, mais implicite et nécessaire, où chacun des contractants « met en commun sa personne et toute sa puissance, sous la suprême direction de la volonté générale », et aliène tout ce qu'il a, tout ce qu'il est, au profit du tout [2]. Les conséquences enfermées dans ces principes, Rousseau les avait développées avec une force rectiligne, qui donne l'impression d'un système très puissant et très un. Il l'est, en effet; mais sa puissance et son unité sont toutes logiques : il représente un magnifique effort cérébral, qui semble avoir été fait dans le vide. L'auteur lui-même l'a senti, et, à plusieurs reprises, a trahi ses hésitations. Quand il s'était demandé : « par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres..., d'enchaîner leur volonté de leur propre aveu..., et de les forcer à se punir eux-mêmes, quand ils font ce qu'ils n'ont pas voulu »? — il avait répondu : « ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté : c'est cet organe salutaire de la volonté de tous qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes; c'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n'être pas en contradiction avec lui-même ». Ici encore la loi semblerait bien se suffire à elle-même, si déjà le mot de « voix céleste » n'était un peu plus qu'une métaphore, puisque ce panégyriste de la loi ne savait pas s'il devait voir en elle « la plus sublime de toutes les institutions humaines » ou « une inspiration céleste qui

1. Lettre au marquis de Mirabeau, du 26 juillet 1767, XII,
2. *Contrat social*, III, 312-313..

apprend à l'homme à imiter ici-bas les décrets immuables de la Divinité[1] ». La métaphore était reprise, et comme réalisée, dans les chapitres *De la loi* et *Du législateur*, dont l'obscurité même laisse deviner un embarras. Rousseau y approuvait et magnifiait les grands législateurs qui avaient fait appel au sentiment religieux pour donner à la loi toute sa persuasion. En avouant qu' « il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes », il semblait presque reconnaître que les hommes, pour donner un sens à leurs lois, devaient avoir recours aux dieux. « Il ne faut pas de tout ceci, ajoutait-il. conclure avec Warburton que la politique et la religion aient parmi nous un objet commun[2] ». Eh! sans doute; mais autre chose est de conclure que la politique a besoin de la religion, et c'est ce qu'il concluait. Il le sentait si bien lui-même, qu'une première rédaction de ce chapitre se terminait par des considérations sur l'utilité du « concours de la religion dans l'établissement civil »; il les barrait, et notait en marge : « J'en parlerai ci-après ». Mais où pouvait il en parler, sans avoir l'air de se contredire et de ruiner sa thèse? Si l'institution sociale est « céleste », c'est dans le ciel que la loi doit prendre son appui[3].

Et c'est effectivement là, après quelques hésitations, qu'il devait en venir : à proclamer non pas seulement l'utilité, mais la nécessité de la religion, pour soutenir le pacte social. Comme sa Julie, quand elle comprend que, pour s'affranchir de « l'intérêt particulier », elle doit se tourner vers Dieu, vers Celui sans qui rien n'existe, « qui donne un but à la justice et une base à la vertu »; comme son Vicaire, quand il s'aperçoit que la morale de l'ordre est un trompe-l'œil, et qu'il n'y a d'ordre véritable que celui dont Dieu est le centre, — l'auteur du *Contrat social*, par un travail analogue, se rend compte qu'il existe un

1. Art. *Économie politique*, III, 283; *Ier Contrat social* [33], 274.
2. *Contrat social*, III, 327-329.
3. *Ier Contrat social* [33], 280.

bien en soi, « tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines », et que c'est ce bien sur qui doit reposer la justice de l'État[1]. Il l'affirme par l'addition du chapitre sur « la religion civile », qui « termine tout l'ouvrage[2] », et lui confère, à cette place, une valeur et une orientation nouvelles. Je croirais possible, probable même, que les idées de ce chapitre fussent déjà chez Rousseau de vieilles idées — nous allons voir, du reste, qu'elles ne lui appartiennent guère —; possible encore qu'il l'eût déjà rédigé une première fois, plusieurs années avant de l'utiliser[3]; mais, en l'insérant à la fin de son *Contrat*, en réunissant ainsi deux courants de pensée, qui, jusqu'alors, étaient demeurés indépendants, il a changé le sens de sa thèse.

Je ne dis pas qu'il l'ait détruite. Lui-même a répondu d'avance à l'objection, dans un passage qu'il a ajouté au verso de son premier manuscrit, et qui maintient, à bon droit, la légitimité de sa thèse : « Toute justice vient de Dieu, s'écrie-t-il, lui seul en est la source; mais, si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute, il est une justice universelle émanée de la raison seule; mais cette justice, pour être admise entre nous, doit être réciproque.... Il faut donc des conventions et des lois, pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet[4] ». Ainsi, même avec son orientation religieuse, la théorie du *Contrat* ne devient pas vaine, et le système ne s'émiette pas. Dès lors que, « dans l'état civil, tous les droits sont fixés par la loi », et qu'il faut les sanctions de la loi pour maintenir ces droits contre les défaillances du méchant, le pacte

1. *Contrat social*, III, 325 = [33], 287 (passage ajouté au texte primitif); *Nouvelle Héloïse* (III, XVII), IV, 247-248; *Profession de foi* [47], 279-283.

2. VIe *Lettre de la montagne*, III, 204.

3. La fin de la lettre à Voltaire, du 18 août 1756, X, 132-133, semble bien le prouver.

4. *Contrat social*, III, 325 = Ier *Contrat social* [33], 287.

social reste la seule ressource pour assurer la cohésion de l'État, pour garantir la liberté du citoyen dans son renoncement total à l'État un [1]. Mais, « dans tout État qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie, celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou [2] ». Si la justice sociale ne doit pas être une duperie, il faut un Dieu pour lui donner une direction et lui offrir un recours. Ainsi Rousseau ne se déjuge pas lui-même. Quand il avait commencé à méditer sur le problème social, il s'était refusé à recourir « au théologien » pour l'expliquer, et « à faire intervenir immédiatement la volonté de Dieu pour lier la société des hommes ». Plus tard, après avoir publié son *Contrat*, il n'accepte pas davantage que la « volonté de Dieu » puisse être le fondement de l'obligation sociale [3]. Mais, si la société ne repose pas sur un « Dieu la veut », elle peut reposer sur un « Dieu la garde ». C'est ce que croit Rousseau; et c'est ce qu'affirme le citoyen de l'État idéal, quand, « la main sur la Bible », il prononce « sous le ciel » le serment type de l'homme social, qui veut faire intégralement sien le pacte de justice et de liberté : « Au nom du Dieu tout-puissant et sur les saints Évangiles, par un serment sacré et irrévocable, je m'unis de corps, de biens, de volonté et de toute ma puissance à la nation, pour lui appartenir en toute propriété, moi et tout ce qui dépend de moi. Je jure de vivre et mourir pour elle, d'observer toutes ses lois, et d'obéir à ses chefs et magistrats légitimes en tout ce qui sera conforme aux lois. Ainsi Dieu me soit en aide en cette vie, et fasse miséricorde à mon âme. Vivent à jamais la liberté, la justice et la république [4] »!

1. C'est, à ce qu'il me semble, dans l'*Introduction* de M. Beaulavon à son édition du *Contrat* [35], qu'on trouvera l'exposé le plus cohérent et le plus vigoureux de la thèse du « pacte social ».

2. *Ier Contrat social* [33], 294.

3. *Id.*, 251-252; *VIe Lettre de la montagne*, III, 202.

4. *Projet de constitution pour la Corse* [26], 116-117. — Sur les rapports de la « religion civile » et du « contrat social », cf. les deux

« Il y a donc une profession de foi purement civile, dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle ». C'est bien ce qu'admet aussi le Vicaire Savoyard, quand il déclare qu'il travaillera toujours à « affermir la foi des hommes dans les dogmes vraiment utiles et que tout homme est obligé de croire ». L'homme social ne peut l'être, qu'en acceptant explicitement ou implicitement certains dogmes essentiels, sans lesquels il n'y a plus ni État ni société. Et c'est pourquoi ce même État, qui proscrit l'intolérance aussi fortement que le Vicaire, et qui place au nombre de ses dogmes négatifs l'anathème à la maxime : *hors de l'Église, point de salut*, — se fera un devoir de l'intolérance pour tous ceux qui voudraient se placer en dehors de cette religion essentielle, non pas parce qu'elle est un minimum de religion, mais parce que l'État ne peut s'en passer sans se nier [1]. Cet apparent principe d'intolérance n'est donc qu'un principe de conservation sociale.

Reconnaissons pourtant que les conclusions pratiques sont aussi intolérantes que possible. Cette religion essentielle de l'État lui est si essentielle, que, si quelqu'un la nie, l'État peut le bannir, s'il la combat, le châtier, s'il la professe sans la pratiquer, le faire périr. Ce ne seront pas là des jugements d'inquisition religieuse, mais de défense politique. Le coupable « sera puni, non comme impie, mais comme insociable », et comme inapte à aimer sincèrement la loi, ce qui est le péché anti-social par excellence. Les mêmes châtiments seront réservés à ceux qui, en sens contraire, veulent « dépasser » ces dogmes constitutifs de la société, « nous asservir à leurs opinions particulières »,

études opposées de MM. Schinz [627] et Beaulavon [630], dont les points de vue ne sont pas absolument inconciliables, comme j'ai essayé de le montrer ici.

1. *Contrat social*, III, 388-389; *Profession de foi* [47], 423; lettre à Voltaire, X, 132.

et, pour sauvegarder l'ordre social, « troublent la paix ». L'intolérance aux intolérants, la tolérance aux autres, tel est le credo effectif de la cité [1]. C'est ruiner, par conséquent, la distinction où se complaisaient tant de politiques du XVIIIe siècle, qui voulaient éviter les guerres religieuses, sans heurter de front les prétentions de l'Église. Ils distinguaient l'intolérance civile et l'intolérance théologique, reconnaissaient à l'Église le droit de maintenir cette dernière, pour ne pas nier elle-même sa mission, et réclamaient la première comme une nécessité pratique, pour permettre à la société de vivre, et de vivre en paix. Jean-Jacques n'admet pas ce compromis : « Ces deux intolérances sont inséparables ». Une Église conséquente avec elle-même ne pourra jamais laisser en paix ceux qui ne croiront pas ce qu'elle juge nécessaire pour être sauvé, comme un État qui veut durer ne supportera jamais les esprits anarchiques qui refusent de reconnaître les dogmes fondamentaux de toute vie sociale. Mais, excepté cette religion civile, en dehors de laquelle il n'y a point de salut social, il reste à la tolérance théologique un domaine que Rousseau considère comme étendu, domaine où la tolérance n'est plus seulement conseillée, mais imposée. « Un article nécessaire et indispensable de la profession de foi civile est donc celui-ci : je ne crois point que personne soit coupable devant Dieu pour n'avoir pas pensé comme moi sur son culte ». Il faut retourner le principe traditionnel des politiques, qui nous invitent sans cesse à concéder l'intolérance théologique, et à réclamer la tolérance civile; il faut leur répondre : « je pense tout le contraire : je crois qu'un homme de bien, dans quelque

1. *Contrat*, III, 388; livre V d'*Émile*, II, 353; *Lettre à M. de Beaumont*, III, 93. Cette attitude est soulignée d'une façon pittoresque dans une note de la *Nouvelle Héloïse* (V, v), IV, 413, où Rousseau tient à dire « bien nettement son propre sentiment » : « Si j'étais magistrat, et que la loi portât peine de mort contre les athées, je commencerais par faire brûler comme tel quiconque en viendrait dénoncer un autre ».

religion qu'il vive de bonne foi, peut être sauvé. Mais je ne crois pas pour cela qu'on puisse légitimement introduire en un pays des religions étrangères, sans la permission du souverain : car, si ce n'est pas directement désobéir à Dieu, c'est désobéir aux lois; et qui désobéit aux lois désobéit à Dieu ». Dans la cité du *Contrat*, l'athée relaps, conduit à la potence, aura, du moins, une consolation, c'est de voir pendu à une potence voisine le prêcheur d'une religion nouvelle : car « tout apôtre, tout missionnaire, y sera puni du dernier supplice, non comme un apôtre, ou un missionnaire, mais comme un séditieux et un perturbateur de la société[1] ».

Nous connaissons assez Rousseau pour deviner déjà les conclusions très conservatrices auxquelles ces principes un peu farouches le conduiront sur le terrain des faits; car, dans sa pensée, la « religion civile », si elle n'est pas aussi hypothétique et chimérique que « l'état de nature », reste, du moins, un programme théorique, que la vie ne nous présente pas, et qui ne pourrait être réalisé que le jour où l'on verrait « la *Profession de foi* du Vicaire adoptée en un coin du monde chrétien[2] ». Dès lors — et en attendant — l'attitude pratique du gouvernement « social » devra être celle-ci : Pour tous ceux, bien entendu, qui croient en Dieu, en la loi morale et en l'immortalité, tolérance, ou plutôt indifférence « théologique »; mais « intolérance civile », c'est-à-dire obligation stricte de respecter « les formes nationales », de ne point critiquer le culte reconnu par les lois, mais de se soumettre aux exigences qu'il comporte. C'est une manifestation de civisme, qu'un bon citoyen ne peut refuser. « Le culte extérieur est purement une affaire de police », et, comme tel, dépend du souverain. Mais, par « culte », il ne s'agit pas seulement du

1. Cf. Diderot, art. *Intolérance* [100], XV, 235; Vernet, *Instruction chrétienne* [292], IV, 24; *Contrat social*, III, 382, 388-389; *Ier Contrat social* [33], 299-300 et notes; *Profession de foi* [47], 423; *Lettre à M. de Beaumont*, III, 94.

2. *Ire Lettre de la montagne*, III, 125.

costume des prêtres et de leurs cérémonies : le mot enferme tout ensemble la liturgie et les symboles officiels de la foi. « Il appartient, en chaque pays, au seul gouvernement de fixer et le culte et le dogme inintelligible » ; ce qui est discipline, forme et formulaire est partout du ressort des lois [1]. Jean-Jacques ne recule pas devant les applications de ces maximes. Lui qui regarde pourtant la secte protestante comme la plus « raisonnable », et aussi comme la plus « sociale », il conviendra « sans détour » à l'archevêque de Paris, « qu'à sa naissance, la religion réformée n'avait pas le droit de s'établir en France malgré les lois [2] ». Et, comme il disait, il faisait. Tandis que Voltaire, avec sa sensibilité et son humanité frémissantes, se dépensera généreusement au service des Calas, Rousseau ne bougera pas, et ne donnera à « ses malheureux frères » de France que des conseils de support et de résignation. A M. Ribote, qui le priait d'intervenir dans l'affaire Rochette, il répondait, d'abord par une fin de non-recevoir, puis par un refus motivé. Il gémissait avec son correspondant sur ses frères persécutés, à qui la tyrannie française retirait même « la consolation d'entendre en paix la parole de Dieu », mais il ajoutait que « cette même parole de Dieu est formelle sur le devoir d'obéir aux lois des princes [3] ». Ce n'était pas là un simple argument d'égoïste, qui ne veut pas troubler son repos : c'était la mise en action « de ce principe si sensé, si social, si pacifique », dont nous avons vu la genèse dans son esprit [4]. « En attendant de plus grandes lumières, gardons l'ordre public ; dans tout pays, respectons les lois, ne troublons point le

1. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 91, 93 : *Confessions*, VIII, 279-280 ; *Profession de foi* [47], 311, 429.

2. *Nouvelle Héloïse* (VI, xi), V, 55, 62 ; *1er Contrat social* [33], 302 ; *Lettre à M. de Beaumont*, III, 95.

3. Lettres à M. Ribote, des 28 septembre et 24 octobre 1761, X, 273, et [24], 240-241 (la lettre est donnée inexactement comme se rapportant aux Calas) ; cf. encore la lettre à M. Foulquier, du 18 octobre 1764, XI, 164-165.

4. *Confessions*, VIII, 280.

culte qu'elles prescrivent, ne portons point les citoyens à la désobéissance; car nous ne savons point certainement si c'est un bien pour eux de quitter leurs opinions pour d'autres, et nous savons très certainement que c'est un mal de désobéir aux lois[1] ». C'est dans la *Profession de foi* que nous trouvons ces règles de conduite si peu révolutionnaires; mais elles sont comme l'aboutissement de la politique du *Contrat*, qui les suggère partout, s'il ne les formule explicitement. A travers quelques contradictions verbales, dont on aperçoit maintenant comment elles se résolvent, c'est bien à la même cité que travaillent d'un commun accord l'auteur de la *Religion civile* et le Vicaire Savoyard.

III

Mais il convient, dans l'exposé de la religion de Rousseau, de ne point s'attarder à son système de politique cultuelle, car c'est peut-être là, quoi qu'on en puisse croire d'abord, qu'il s'est montré, je ne dis pas même le moins original, mais le moins personnel. Condensée en formules impérieuses, et presque transcendantes, qui semblent tomber de je ne sais quel Sinaï civique, la doctrine religieuse du *Contrat* scandalise et irrite; mais ce qui en constitue les principes essentiels appartient intégralement à la double culture que l'on retrouve, à dose inégale, dans presque toute l'œuvre de Jean-Jacques.

On vient de voir que le chapitre de la *Religion civile* contenait, du point de vue de l'État, une critique assez vive du christianisme. Cette critique est éparse chez nombre de « philosophes » du XVIII[e] siècle, spécialement chez les « holbachiens ». Mais, bien avant l'*Encyclopédie*, Jean-Jacques avait pu la trouver chez un auteur qu'il estimait beaucoup, et précisément dans un ouvrage que le

1. *Profession de foi* (47), 429-431.

Contrat social a cité avec des éloges très vifs [1], je veux dire Machiavel.

Notre religion, lisait-on dans ses *Discours sur Tite-Live* [2], nous ayant montré la vérité et l'unique chemin du salut, a diminué à nos yeux le prix des honneurs de ce monde. Les païens, au contraire, qui estimaient beaucoup la gloire et y avaient placé le souverain bien, embrassaient avec transport tout ce qui pouvait le leur mériter.... Les religions antiques, d'un autre côté, n'accordaient les honneurs divins qu'aux mortels illustrés par une gloire mondaine, tels que les fameux capitaines ou les chefs de républiques. Notre religion, au contraire, ne sanctifie que les humbles et les hommes livrés à la contemplation : elle a, de plus, placé le souverain bien dans l'humilité, dans le mépris des choses de ce monde, dans l'abjection même; tandis que les païens le faisaient consister dans la grandeur d'âme, dans la force du corps, et dans tout ce qui pouvait rendre les hommes courageux et robustes. Et, si notre religion exige que nous ayons de la force, c'est plutôt celle qui fait supporter les maux que celle qui porte aux grandes actions. Il semble que cette morale nouvelle a rendu les hommes plus faibles et a livré le monde en proie aux scélérats audacieux.

Ces considérations de Machiavel sur la faiblesse congénitale que le christianisme introduirait dans tout État qui se piquerait d'être chrétien, étaient devenues, à l'époque de Rousseau, un lieu commun de la « philosophie ». Bayle avait « osé avancer, comme dit Montesquieu, que de véritables chrétiens ne formeraient pas un État qui pût subsister [3] ». A plusieurs reprises, il avait montré dans son œuvre « l'incompatibilité du christianisme avec le gouvernement des États », qui « peuvent difficilement être humbles », et à qui « il n'est pas plus facile d'être sincères ». « Il faudrait avoir perdu le sens pour dire que les conseils et les préceptes de Jésus-Christ nous inspirent l'esprit de

1. Cf. III, 321, 329, 355, et surtout 347, notes.

2. II, 2 [110], II, 24-25. Le texte essentiel de Machiavel était aussi cité par Hume, *Histoire naturelle de la religion* [307], 77.

3. *Esprit des lois*, XXIV, 6 [268], V, 125.

courage », au sens ordinaire du mot, car la « religion chrétienne ne nous recommande rien tant que de souffrir les injures, que d'être humbles,... que de rendre le bien pour le mal ». De vrais chrétiens, disait-il encore, « se considéreraient sur la terre comme des voyageurs et des pèlerins qui tendent au ciel, leur véritable patrie. Ils regarderaient ce monde comme un lieu de bannissement; ils en détacheraient leurs cœurs, et lutteraient sans fin et sans cesse avec leur propre nature, pour s'empêcher de prendre goût à la vie périssable.... Voulez-vous qu'une nation soit assez forte pour résister à ses voisins, laissez les maximes du christianisme pour thème aux prédicateurs : conservez cela pour la théorie, et ramenez la pratique sous les lois de la nature, qui permet de rendre coup pour coup...; conservez à l'ambition et à l'avarice toute leur vivacité »; développez toutes les concupiscences auxquelles le christianisme dit anathème[1]. Diderot, dans un article un peu « tartufe » de l'*Encyclopédie*, croyait prudent de protester contre les reproches de Bayle, qui s'étaient vite popularisés parmi les libertins : « L'impiété, gémissait-il, se retranche à dire que c'est la perfection même de la morale chrétienne qui rend le christianisme nuisible aux états;... elle ose même condamner en lui cet esprit de douceur et de modération qui le porte à pardonner et à aimer même ses ennemis; elle ne rougit pas d'avancer que de véritables chrétiens ne formeraient pas un État qui pût subsister[2] ». Il gémissait, mais ne répondait rien; car, quand il avait jeté par-dessus les moulins la docte et correcte robe de directeur de l'*Encyclopédie*, il retrouvait en lui toutes les idées de Bayle, mais avec une « impiété » plus directe et plus agressive. Que de fois, dans le salon de D'Holbach, les amis de Jean-Jacques ont dû reprendre devant lui leur réquisitoire contre le christianisme, et reprocher à cette

1. *Réponse aux questions d'un provincial*, IV, 4 ; *Pensées sur la comète*, CXLI ; *Continuation des « Pensées »*, CXXIV [89], III, 1020, 90, 358.
2. Art. *Christianisme* [100], XIV, 147.

religion des « humbles » d'avoir énervé la puissance de l'État. « En suivant à la rigueur les principes du christianisme, disait le Baron, nulle société politique ne pourrait subsister. Si l'on doutait de cette assertion, qu'on écoute ce que disent les premiers docteurs de l'Église; on verra que leur morale est totalement incompatible avec la conservation et la puissance d'un État. On verra, que, selon Lactance, nul homme ne peut être soldat, que, selon Justin, nul homme ne peut être magistrat, que, selon saint Chrysostome, nul homme ne doit faire le commerce, que, suivant un très grand nombre, nul homme ne doit étudier. Enfin, en joignant ces maximes avec celles du Sauveur du monde, — qui, comme il le doit, tend à sa perfection, est le membre le plus inutile à son pays, à sa famille, à tous ceux qui l'entourent. C'est un contemplateur oisif, qui ne pense qu'à l'autre vie, qui n'a rien de commun avec les intérêts de ce monde, et n'a rien de plus pressé que d'en sortir promptement [1] ». Du point de vue politique, c'est aussi l'avis de Rousseau; et c'était encore celui du philosophe inconnu, dont il possédait l'ouvrage manuscrit, et qu'il se proposait pourtant de « réfuter », comme il l'a fait, du reste, dans quelques pages de la *Profession* [2] « La religion chrétienne, disait l'auteur de l'*Examen de la religion*, n'est pas nécessaire pour la société civile et tend à la détruire [3] ».

Mais, dans l'État de Rousseau, comme dans la paroisse du Vicaire, ces influences « philosophiques » ne parviennent pas à entamer le fonds chrétien. Elles peuvent faire passer, par instants, un frisson imprévu, suggérer quelque parole amère ou même brutale : elles sont impuissantes contre les tenaces traditions du passé, contre toute une jeunesse de discipline chrétienne. Pour un citoyen de

1. *Christianisme dévoilé* [316], 184; cf. tout le chapitre XIV, 150-200 : « Des effets politiques de la religion chrétienne ».

2. Cf., dans mon édition de la *Profession* [47], les notes des p. 401, 453, 459, 465, 467, 540.

3. Titre du chapitre X [262], 122-132.

Genève, qui n'ignore pas que l'État est en même temps une Église, et que le souverain est doublé d'un « législateur ecclésiastique [1] », que la foi nationale est la première forme du civisme, et que la cité chasse de ses murs le citoyen indigne qui ose douter de Dieu ou de son Christ, pour celui qui, tant de fois, entendit ses pasteurs exhorter « le magistrat chrétien » à faire régner Dieu dans la « petite Sion [2] », — il est impossible de concevoir un État qui ne soit pas bâti sur un dogme. En dépit de quelques défaillances intellectuelles, que j'ai notées, la Genève du XVIIIe siècle est encore unanime à croire en Dieu et à s'appuyer sur lui. Le christianisme de Genève peut être travaillé par des inquiétudes et anémié dans son contenu ; mais il garde, à tout le moins, chez tous cette religion essentielle que réclame le *Contrat* pour fonder une morale et une société ; et les quelques libertins qui se refusent à cette profession de foi, s'ils n'ont pas été bannis, ou s'ils ne se sont pas exilés eux mêmes, se résignent à partager extérieurement la croyance commune. Dans le code religieux du *Contrat social*, dont les articles, ou plutôt les oracles sans appel, semblent extraits d'un supplément au *Lévitique*, c'est bien l'âpreté inflexible de Calvin qui survit, et l'esprit sans mansuétude des vieux consistoires genevois [3].

Ce serait, d'ailleurs, trop particulariser Jean-Jacques et son *Contrat*, de vouloir en demander l'explication à la seule Genève. Par toute l'Europe d'alors, si la plupart des chrétientés sont déjà trop mêlées pour pouvoir appliquer dans sa rigueur le principe genevois, il n'en est pas cependant qui ne le maintienne en théorie. Pour ramener à sa juste valeur l'intolérance de Jean-Jacques et discerner la réalité exacte sous la dureté intransigeante des formules, il

1. *Ve Lettre de la montagne*, III, 177.

2. Cf., dans le premier chapitre de cet ouvrage, I, 13-16, les textes et les faits que j'ai rappelés.

3. Cf., sur le fond calviniste et genevois de la religion du *Contrat social*, le livre de Gaspard Vallette [607], 199-208.

faut rappeler autour de lui les maîtres de son apprentissage intellectuel. Quand il est arrivé chez Mme de Warens, parmi les quelques livres qui garnissaient la petite bibliothèque de sa chambre, il a remarqué les *Devoirs de l'homme et du citoyen* de Pufendorf [1]. Ce manuel de morale est devenu l'un de ses conseillers. C'est là qu'il a trouvé la distinction, décisive pour lui, entre la religion de « l'homme » et la religion du « citoyen [2] »; c'est là qu'il aurait appris, s'il ne l'avait su par ailleurs, que « la religion est le principal et le plus ferme ciment des sociétés », et que l'athée est un être insociable, monstrueux, dont l'État doit se délivrer :

Quiconque nie l'existence de Dieu, disait Pufendorf, se rend coupable d'athéisme; et il ne lui servirait de rien d'alléguer, pour excuse, qu'il n'est point en état de comprendre la force des raisons dont on se sert pour prouver qu'il y a un Dieu, car, le genre humain étant, de temps immémorial, en possession perpétuelle de cette créance, si quelqu'un s'avise de la combattre, il faut non seulement qu'il détruise d'une manière solide et convaincante toutes les preuves du sentiment commun, mais encore qu'il apporte des raisons plus plausibles en faveur du sentiment particulier qu'il veut établir. Et, comme on a cru jusqu'ici que la conservation et le bonheur du genre humain dépendent de la persuasion de cette vérité, il doit faire voir en même temps que l'athéisme est plus utile à la société humaine que le véritable culte de la Divinité. Ce qui étant impossible, il faut regarder avec une souveraine horreur, et punir des plus rigoureux supplices, l'impiété de ceux qui tâchent d'ébranler ou de détruire, de quelque manière que ce soit, l'opinion reçue de l'existence d'un Dieu [3].

Barbeyrac, qui traduisit et annota Pufendorf, Barbeyrac, dont on sait quel excitateur il a été pour la pensée morale et politique de Rousseau [4], se déclare d'accord avec Pufen-

1. *Première rédaction des « Confessions »* [41], 159.
2. Cf. *Contrat social*, III, 385; *Lettre à M. de Beaumont*, III, 88; *Ier Contrat social* [33], 300.
3. *Devoirs de l'homme et du citoyen*, I, IV, 9 et 2 [190], 88, 75-76. Cf. encore *Droit de la nature et des gens*, III, 4 [187 B], I, 405-407.
4. Cf. J. Morel, *Sources de l' « Inégalité »* [600bis], 173-175.

dorf sur le châtiment nécessaire des athées : ils doivent être punis « comme coupables par rapport au genre humain [1] ». Tout au plus, apporte-t-il à ce principe un léger correctif, en consentant à ne les punir que s'ils dogmatisent; mais alors, il faut être sans pitié; et Barbeyrac, qui se déclare « un esprit libre de préjugés », n'hésite pas à reconnaître que leur châtiment s'impose, « par la même raison que l'on punirait un homme qui enseignerait qu'il est permis de voler, ou de commettre des meurtres, ou de violer la foi donnée [2] » : C'est en termes plus délayés, l'idée même de Rousseau, quand il exile l'athée comme insociable. Mais à quoi bon s'attarder à ces commentateurs de second ordre, alors que la politique religieuse du *Contrat social* peut se placer sous un patronage accepté de tous les « philosophes »? « Locke, dira Rousseau dans les *Lettres de la montagne*, a traité les mêmes matières exactement dans les mêmes principes que moi [3] ». Sous le titre rassurant d'*Epistola de tolerantia*, le « sage Locke » avait publié, en 1689, une petite dissertation sur les rapports de la religion et de l'État. Leclerc l'avait analysée, et traduite en partie, dans sa *Bibliothèque universelle*, et l'avait rendue vite populaire. Locke y distinguait très nettement, comme Rousseau, la science du gouvernement et la science du salut; et, précisant les droits de l'État à l'égard des différentes religions, il édictait le petit code pratique que voici : « Les princes ne doivent supporter aucun dogme qui soit contraire à la société civile..... Ils ne doivent pas souffrir les Églises qui ne reçoivent personne parmi leurs membres qu'en se soumettant à une autorité étrangère.... Enfin les athées ne peuvent pas demander qu'on les tolère [4] ». Ces préceptes sont d'un style plus uni que les versets autoritaires du *Contrat*; mais la doctrine en est toute

1. Formule de Pufendorf, approuvée par Barbeyrac [187 B], I, 407.
2. Notes de Barbeyrac [187 B], II, 324, I, 407.
3. *VIe Lettre*, III, 206.
4. *Bibliothèque universelle et historique de l'année 1689* [49], XV, 403, 407-409.

proche de celle de Rousseau. Quelques années auparavant, sur la demande de son protecteur, lord Ashley, Locke avait donné à la Caroline d'Amérique, une constitution. Dans ses *Fundamental constitutions of Carolina*, la tolérance, elle aussi, est la foi fondamentale de l'État; mais c'est une tolérance à la Jean-Jacques, car on ne peut y être citoyen que si l'on fait partie d'une Église légale, à tout le moins, si l'on croit en Dieu, et si l'on prête en son nom le serment de fidélité à l'État [1].

Si donc l'on délaye en des formules plus apaisées les principes complaisamment paradoxaux que Rousseau a ramassés dans le dernier chapitre de son *Contrat*, on se retrouve presque partout en pays connu. Après avoir donné une satisfaction aux « philosophistes », en s'appropriant leur critique politique du christianisme, il s'est rallié pour finir aux maximes communément admises par tous les théoriciens protestants du droit public chrétien; et peut-être même a-t-il pu croire, qu'en réduisant à ce minimum peu encombrant le credo de la religion sociale, il préparait le règne de la « tolérance ».

Il semble bien, du moins, qu'il ait cru, ou qu'il ait été tenté de croire, que, par sa religion civile, il avait enfin réconcilié ces deux sciences étrangères, la « science du salut » et celle du « gouvernement », la religion de « l'homme » et la règle du « citoyen ». « Il paraît certain, avouait-il à M. de Beaumont, que, si l'homme est fait pour la société, la religion la plus vraie est aussi la plus sociable et la plus humaine [2] ». La religion civile ne réunissait-elle pas la « vérité » et « l'humanité », j'entends l'humanité « sociale »? Il l'a cru un instant, et a failli s'en vanter. « Ainsi, disait-il dans son brouillon, l'on réunira les avantages de la religion de l'homme et de celle du citoyen...;

1. Locke, *Several pieces* [108], 41-47. Ce juste rapprochement a été signalé par M. Borgeaud dans sa *Rousseau's Religionsphilosophie* [553], 122-123.

2. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 88.

les lois divines et humaines se réunissant toujours sur le même objet, les plus pieux théistes seront aussi les plus zélés citoyens, et la défense des saintes lois sera la gloire du Dieu des hommes[1] ». Mais ce cri de triomphe, il a préféré s'en abstenir dans son texte définitif. Avait-il déjà compris, ce qu'il a si fortement exprimé plus tard, que le moral et le social sont presque toujours opposés dans la vie, et que les plus « grands préceptes de morale » sont souvent « destructifs de tout l'ordre social[2] »? Avait-il compris qu'il avait, comme il le dit lui-même, rêvé « la quadrature du cercle », et que réintroduire Dieu, la justice divine et la pensée de l'éternité dans la conception du pacte social, c'était, tôt ou tard, la détruire? Les dogmes de la religion civile ont beau être « simples », « en petit nombre », et dépourvus de « commentaires », ils n'en ont pas moins un contenu, qui reste, à tout prendre, celui de la religion du Vicaire. Mais, à un « pieux théiste », à une âme qui sera profondément persuadée, comme le Vicaire, que « l'homme ne vit qu'à moitié » ici-bas, que « notre âme est enchaînée à un corps qui l'asservit et la gène », que, « durant cette vie, nous sommes dans un état d'abaissement », et qu'il faut « aspirer au moment où, délivrés des entraves du corps », nous serons retournés à notre « source », — est-ce que sa vraie « patrie » est encore « de ce monde »? Le disciple du Vicaire, qui se sera familiarisé avec « l'idée de la mort », en songeant « aux misères de la vie », ne dira-t-il pas avec le chrétien du *Contrat* : « Après tout, qu'importe qu'on soit libre ou serf dans cette vallée de misères? L'essentiel est d'aller en paradis[3] ».

Le *Contrat social* me paraît donc représenter, sous sa forme actuelle, un état d'esprit, non pas, sans doute, incohérent, mais encore incertain, entre une philosophie politique, toute laïcisée, qui veut que l'État trouve en lui-

1. *Ier Contrat social* [33], 300.
2. *Dialogues*, IX, 209-210.
3. *Contrat social*, III, 387. La remarque est déjà faite par Barruel, dans les *Helviennes* [402], V, 468.

même sa raison d'être comme son pouvoir d'être, — et une théorie chrétienne de l'État, qui place en Dieu, sinon l'origine de sa puissance, en tous cas, son idéal, sa légitimité et son appui. Nous avions discerné chez le Vicaire un rythme analogue de pensée, lorsque nous le voyions osciller entre la révolte rationaliste et l'adoration sentimentale, pour se fixer sur « l'espoir du juste ». C'est bien, semble-t-il, dans la même direction que la pensée de Rousseau, ici encore, s'oriente en finissant. Entre le « moral » et le « social », c'est décidément « le moral » qu'il choisit. Sa conception de la « religion civile » est trop peu païenne, pour pouvoir absorber dans l'État toutes les ardeurs du citoyen; et, sans peut-être l'avoir voulu, ce qu'il lui offre en guise de cité, si ce n'est pas à proprement parler une « république chrétienne », — puisque l'idée même enferme une contradiction, — c'est, si l'on ose dire, une paroisse chrétienne, dont le Vicaire Savoyard reste le desservant.

CHAPITRE VI

LES DERNIÈRES PAROLES DU CROYANT

I

Dans une lettre qui n'a peut-être pas été envoyée, mais où il voulait laisser, croyant alors mourir, un bref testament spirituel, pour accompagner l'autre, Rousseau écrivait au châtelain de Motiers : « Adieu, monsieur, je pars pour la patrie des âmes justes. J'espère y trouver peu d'évêques et de gens d'Église, mais beaucoup d'hommes comme vous et moi[1] ». Ce « beaucoup d'hommes comme vous » est une addition de courtoisie — car Jean-Jacques n'aura besoin que de lui pour remplir « la patrie des âmes justes »; — l'autre souhait, au contraire, répond à un besoin profond : après avoir subi « les tracasseries des prêtres[2] », un sentiment semble d'abord, chez lui, dominer tous les autres : un insurmontable dégoût de la gent ecclésiastique. « Vous rappelez vous, disait-il, le conte de ce chirurgien, dont la boutique donnait sur deux rues, et qui, sortant par une porte, estropiait les passants, puis rentrait subtilement, et, pour les panser, ressortait par

1. Lettre à M. Martinet, de 1763 (?), XI, 81; cf. Th. Dufour, *Le testament de J. J. Rousseau* [40], 8-9.

2. Lettres à Seguier de Saint-Brisson, du 22 juillet 1764, au chevalier d'Éon, du 31 mars 1766, XI, 150, 323.

l'autre. Voilà l'histoire de tous les clergés du monde, excepté que le chirurgien guérissait, du moins, ses blessés, et que ces messieurs, en traitant les leurs, les achèvent[1] ». Jean-Jacques ne se laissera plus mettre à mal par les « chirurgiens » d'Église : il est brouillé avec « tous les clergés du monde » — ce qui ne veut pas dire avec tous les prêtres — dans la mesure où ils représentent un dogme et une profession de foi. Si pourtant, dans cette universelle défiance, il y avait place pour des rancunes privilégiées, c'est aux ministres de la Réforme qu'elles reviendraient : « Je suis tenté, disait-il à Du Peyrou dans les derniers mois de son séjour à Motiers, de faire ma paix avec tous les autres clergés aux dépens du vôtre, d'en faire le bouc d'expiation pour tous les péchés d'Israël[2] ». Il n'a pas d'épithète assez dure pour « toute cette prêtraille », qui a troublé son repos, pour cette bande de « loups enragés », « aussi stupides que courtisans[3] ». « Oubliez, écrit-il encore à Du Peyrou, que toute cette canaille existe; ces gens-là n'ont du sentiment qu'aux épaules, et l'on ne peut leur répondre qu'à coups de bâton. Je ne sais ce qu'a dit le moine Bergeon, et ne m'en soucie guère. Quand vous aurez prouvé que tous ces gens-là sont des fripons, vous n'aurez dit que ce que tout le monde sait[4] ». Traiter de « moine » un ministre de la « sainte Réformation évangélique », c'est l'affront suprême.

Et cependant, l'heure était venue déjà, où, sinon les « moines », du moins le catholicisme, avait bénéficié de son irritation contre les prêtres de Genève. Au début de 1763, il écrivait à Moultou : « Je ne voudrais pas plus vivre

1. Lettre à Du Peyrou, du 8 août 1765, XI, 269; cf. encore, à la générale Sandoz, lettre du 25 février 1765, XI, 225 : « La lettre que vous m'avez envoyée est d'un homme d'Église, c'est tout dire ».

2. Lettre à Du Peyrou, du 7 mars 1765, XI, 230.

3. Lettres à Moultou, du 2 avril 1763; à Du Peyrou, du 14 mars 1765; à Panckouke, du 20 mai 1765; à Roustan, du 7 septembre 1766, XI, 56, 232, 254, 388.

4. Lettre du 15 février 1766, XI, 111. Il fait allusion à la réfutation des *Lettres de la montagne* par le ministre Bergeon [340bis].

à Genève qu'à Goa[1] ». Deux ans plus tard, il aurait presque choisi Goa, ou plutôt, il aurait assuré que le vrai Goa était à Genève. « Les ministres me chassent d'ici, écrivait-il à Mme de Verdelin. Vous saurez que j'ai toujours bien vécu avec vos prêtres... ; je n'ai trouvé que des amis dans votre clergé. Dans le nôtre, je n'ai trouvé que des furies; les inquisiteurs de Goa sont des agneaux auprès d'eux. Ah! madame, si l'on voulait me laisser mourir en pays catholique »! Il tenait le même langage à Du Peyrou : « Il n'y a guère, lui disait-il, qu'un pays catholique qui me convienne[2] ». Déjà, au moment même où il écrivait sa *Lettre à M. de Beaumont*, il restait en coquetterie avec « l'austère » et « si respectable pasteur » de Montmorency, avec « le bon », « le vénérable curé de Grosley », et entretenait une affectueuse correspondance avec le curé d'Ambérieu, un « digne officier de morale », qu'il aurait voulu embrasser[3]. Il n'avait pas appris sans attendrissement que tous les prêtres qui l'avaient connu à Montmorency lui demeuraient « bien attachés », et ne pouvaient se consoler de son départ, que le P. Alamanni, devenu supérieur de l'Oratoire de Tours, lui offrait une cellule dans sa maison[4]. Mais, lorsque ce fut de Genève que la persécution lui vint, il se tourna avec plus de courtoisie encore du côté catholique. « Il n'y a pas un mot dans les *Lettres de la montagne* contre les catholiques ni leur clergé; les rieurs y sont toujours pour lui contre les ministres ». C'est, du moins, ce qu'il assure à M. de Malesherbes[5], avec un vif désir, je

1. Lettre du 17 février 1763, XI, 37.

2. Lettres à Mme de Verdelin, du 3 mars 1765 [23], 127; à Du Peyrou, du 7 mars 1765, XI, 229.

3. Lettres à Thérèse Levasseur, du 17 juin 1762; à M. Dumoulin, et à la sœur Duchesne, du 16 janvier 1763; à M. G[rumet], curé d'Ambérieu, des 30 novembre 1762, 25 août et 15 décembre 1763, XI, 7, 85, 107; à Mme de Verdelin, du 28 janvier 1764, XI, 116, des 25 novembre 1764 et 3 mars 1765 [23], 102, 127.

4. Cf. lettres de Mme de Verdelin à Rousseau, des 24 décembre 1762, 1er avril, 14 mai, 12 juin 1763 [27], II, 486, 493-497.

5. Lettre du 11 novembre 1764, XI, 174; cf. encore, à Duclos,

l'avoue, de voir son livre toléré par la police française; mais la remarque n'était pas seulement d'un diplomate : elle se justifiait par le livre même; et les apologistes catholiques pouvaient, en effet, y trouver contre le christianisme de la Réforme plus d'un argument opportun. Au reste, et de leur côté, certains catholiques commencent à sentir, que, dans la grande bataille qui se livre, Jean-Jacques n'est peut-être pas un allié méprisable; ils se demandent pourquoi le Parlement « l'a traité avec plus de rigueur que les matérialistes », qui pullulent à Paris, prêchent la jeunesse « avec un zèle de missionnaires », et « détruisent tous les fondements de la société ». Timidement encore, ils éprouvent quelque sympathie pour le chrétien et l'homme courageux qui a démasqué les « philosophistes[1] ». A Varsovie, les catholiques polonais semblent oublier qu'il est l'auteur de la *Lettre à M. de Beaumont*, et que son Vicaire Savoyard a mené une rude attaque contre les mystères et la révélation; ils s'intéressent à « l'incomparable Rousseau », en admirateurs et en amis. « Il n'y a pas ici jusqu'au nonce du pape qui ne s'informe de ce qu'il fait et comment il se porte. Le supérieur des Théatins, le supérieur des missions de Sainte-Croix... s'empressent de demander de ses nouvelles, de son bien-être, de sa santé, tous avec autant d'empressement qu'il est aisé de voir à quel point ils estiment ce grand homme ». J'emprunte ces détails à une lettre que Marc Chapuis avait reçue de Pologne, et qu'il fit parvenir à Motiers[2]. Soyons sûrs que Jean-Jacques n'y fut pas insensible. Ces discrets témoignages de sympathie nous expliquent, je crois, comment il pouvait écrire en 1766 à son disciple Roustan : « Le clergé catholique, qui, seul, avait à se plaindre de moi, ne m'a jamais fait ni voulu aucun mal »; écrire même à M. de Buttafoco,

lettre du 2 décembre 1764, XI, 177; à Rey, du 17 septembre 1764 [25], 226.

1. Moultou à Rousseau, lettre du 7 août 1762; l'abbé Quesnel à Moultou, lettre d'avril 1763 [27], I, 55, 84.

2. Lettre de Chapuis à Rousseau, de 1765 [13].

quelques mois avant de quitter Motiers sous les pierres des lapideurs : « J'aime naturellement autant votre clergé que je hais le nôtre. J'ai beaucoup d'amis parmi le clergé de France, et j'ai toujours très bien vécu avec eux[1] ».

C'était vrai, et ce le sera de plus en plus. Quand il arrivera en fugitif à Strasbourg, ce sera autour de lui un empressement universel; et, « ce qui vous surprendra, écrit-il à Du Peyrou, est que les gens d'Église semblent vouloir renchérir encore sur les autres. Ils ont l'air de me dire dans leurs manières : distinguez-nous de vos ministres; vous voyez que nous ne pensons pas comme eux[2] ». Désormais, comme au temps des Charmettes ou de Montmorency, Jean-Jacques se retrouvera fort à l'aise avec tout le personnel de l'Église romaine. Les prêtres ne manqueront pas, sans doute, pour « aboyer après lui », comme il dira; mais ce ne seront pas seulement les évêques « qui s'honoreront en lui marquant des égards[3] ». Entre l'archevêque de Paris et lui, une espèce de réconciliation tacite s'est faite. Ils se considèrent tous deux comme des « gens de bien »; et c'est sans rire que, vers la fin de sa vie, il lègue par testament à M. de Beaumont ses droits sur le *Devin du village*, pour que l'archevêque les revendique « au profit des pauvres[4] ». Il a plaisir à se rencontrer à table avec un ami du pieux Saint-Germain, M. de Leyssin, archevêque d'Embrun[5]; il a des relations de voisinage affectueux avec l'abbesse de Gomerfontaine, une femme « bienfaisante, éclairée, et qui l'aime[6] »; il intervient auprès du prince de

1. Lettre du 24 mars 1765, V, 307.
2. Lettre du 19 novembre 1765, XI, 293.
3. *Sentiment du public sur mon compte* (septembre 1768), XII, 93.
4. Bernardin de Saint-Pierre [154], 63, 126; cf. Rousseau lui-même, dès 1763, lettre à Mme de [Verdelin], du 27 mars, XI, 54 : « Je l'ai toujours estimé et respecté »; cf. encore lettre de Seguier de Saint-Brisson à Rousseau, du 24... [1765] [13], 2ro.
5. Lettre à M. de Saint-Germain, du 17 août 1770, XII, 218.
6. Lettres à Du Peyrou et à Thérèse Levasseur, du 6 janvier et 25 juillet 1768, XII, 49, 88.

Conti en faveur d'une pauvre communauté de nonnes[1]; il fait de la botanique avec des prêtres[2]. Plus tard, quand il sera revenu à Paris, on le verra près du bois de Boulogne distribuer des oublies à de petites pensionnaires de couvent, et sentir un frisson de joie, parce que la religieuse qui conduit la bande aura bien voulu, elle aussi, tirer de bonne grâce au tourniquet de l'oublieux[3]. Un de ses derniers amis sera le curé d'Ermenonville : il l'aimait beaucoup, et se promenait souvent avec lui; ces deux âmes simples s'excitaient l'une l'autre à l'admiration de la nature[4].

Tous ces petits faits, il est vrai, prouvent peu, sinon ce que nous savions déjà : que Rousseau n'avait point l'âme d'un sectaire, et qu'il avait depuis longtemps dépouillé l'instinctive répulsion que le clergé papiste inspirait aux enfants de Genève[5]. Mais, dans cette affectueuse familiarité avec les prêtres catholiques, il y avait maintenant autre chose que de la courtoisie; il y avait aussi — par une espèce de lassitude intellectuelle, qui va, de plus en plus, l'accabler, — je ne sais quel attrait intermittent pour une religion « qui met un frein salutaire aux écarts de la raison », et qui, en supprimant les occasions de douter, supprime aussi celles de penser[6]. Ce principe de la « soumission » d'esprit dans le catholicisme, il serait tenté, à de certains jours, de le faire sien, non comme « plus vrai », mais comme « plus commode » : « Un grand avantage que vous avez » dans votre religion, écrit-il au chevalier d'Éon, « est que votre clergé s'y tient bien, au lieu que le nôtre, composé de petits barbouillons, à qui l'arrogance a tourné la tête, ne sait ni ce qu'il veut ni ce qu'il dit, et n'ôte l'infaillibilité à l'Église qu'afin de l'usurper chacun pour

1. Mme Seguier à Rousseau, lettre du 16 janvier 1768 [13].

2. Lettres à Du Peyrou, du 6 juillet 1768, XII, 88; à la duchesse de Portland, du 21 août 1769; à l'abbé de Pramont, du 13 avril 1778, VI, 75, 95; lettres de Ducis à Deleyre, du 11 juin 1785 [140], 76.

3. *Rêveries*, IX, 394-395.

4. Notes de l'abbé Brizard [130], 92-93.

5. Cf. *Confessions*, VIII, 43.

6. Lettre à Seguier de Saint-Brisson, du 22 juillet 1764, XI, 151.

soi [1] ». Il dira même à M. de Saint-Germain, à ce vieux militaire, catholique peu compliqué et sans raffinement intellectuel : « Ne craignez pas, monsieur, d'entendre de ma part rien qui vous puisse déplaire ; je respecte trop pour cela et vous et vos sentiments; et les miens, que je vois bien qui ne vous sont pas connus, en sont moins éloignés que vous ne pensez [2] ». Au duc de Croÿ, qui va le visiter en mars 1772, il tient les propos les plus édifiants, les plus rassurants, les plus conservateurs; et le bon duc écrit : « il me parut en gros presque orthodoxe sur les généralités [3] ». En 1761, quand il avait failli aller en Touraine, faire visite à dom Deschamps dans son monastère, il avait posé comme condition « qu'il n'irait pas à la messe [4] ». Dix-sept ans plus tard, quelques semaines avant sa mort, il écrivait au comte Duprat : « Je n'ai nulle répugnance à aller à la messe; au contraire, dans quelque religion que ce soit, je me croirai toujours avec mes frères [5] ». A Paris, il ne va peut-être pas à la messe, mais il entre volontiers dans les églises, pour prier, pour écouter les prédicateurs [6]. Plus d'une fois, on l'a vu, à Saint-Sulpice [7], « assister aux vêpres, pour y éprouver le divin enthousiasme » que les psaumes ont toujours réveillé en lui. Bernardin de Saint-Pierre nous a gardé le récit de leur visite chez les ermites du Mont-Valérien. Ils arrivent pendant

1. Lettre du 31 mars 1766, XI, 323.

2. Lettre du 13 novembre 1768, XII, 122. Il disait à la future Mme de Genlis, qui s'effarouchait de le rencontrer dans un salon : « Vous savez que je ne suis pas catholique; mais personne n'a parlé de l'Évangile avec plus de conviction et de sensibilité » (*Mémoires* [144], II, 8).

3. *Journal* [139], III, 16.

4. Lettre du 17 octobre 1761 [28], 165.

5. Lettre du 3 février 1778, XII, 254.

6. Cf. *Dialogues*, *Histoire du précédent écrit*, IX, 316-317. — Je trouve sur une feuille volante, qui a été utilisée ensuite pour des brouillons de lettres (lettres de la dernière période parisienne), ce billet inachevé [12 A] : « Rousseau devait aller avec M. Le Texier entendre le sermon de M. l'Archevêque pour lequel il a le » (*sic*

7. Jauffret, *Du culte public* [483], I, 103-104.

que les moines sont à l'église. « Rousseau me proposa d'y entrer et d'y faire notre prière. Les ermites récitaient alors les litanies de la Providence, qui sont très belles. Après que nous eûmes prié Dieu dans une petite chapelle, et que les ermites se furent acheminés à leur réfectoire, Jean-Jacques me dit avec attendrissement : « Maintenant j'éprouve ce qui est dit dans l'Évangile : Quand plusieurs d'entre vous seront rassemblés en mon nom, je me trouverai au milieu d'eux. Il y a ici un sentiment de paix et de bonheur qui pénètre l'âme ». Je lui répondis : « Si Fénelon vivait, vous seriez catholique ». Il me répartit, hors de lui, et les larmes aux yeux : « Oh! si Fénelon vivait, je chercherais à être son laquais, pour mériter d'être son valet de chambre. Ah! qu'on est heureux de croire [1] »! Plus que jamais Fénelon était son héros : « il préférait Fénelon à tout [2] ». Pratiquement, il était réconcilié avec ce « papisme », qu'il avait abjuré pour redevenir citoyen de Genève. Il avait retrouvé sur le tard l'état d'esprit des Charmettes.

Faut-il ajouter maintenant que tous ces témoignages de sympathie pour le catholicisme ne traduisent même pas la plus furtive veilléité d'une conversion nouvelle. « Oh! que n'est-il né catholique »! soupirait Bernardin [3]. Il n'avait nullement envie de le devenir, ni même de laisser croire qu'il pourrait le devenir un jour; il voulait bien assister à la messe, disait-il au comte Duprat, mais à condition que la chose ne lui fût pas imposée, et surtout, que sa présence dans une église romaine n'autorisât aucune conjecture injurieuse pour la liberté de sa foi. « Je désire assurément fort de ne pas scandaliser les hommes, mais je désire encore plus ne jamais les tromper [4] ». Ses répugnances dogmatiques restaient aussi vivaces que par le passé : « Je suis trop bon chrétien, déclarait-il, en 1764, à Mme de

1. *Études de la nature* [418], III, 526 note; *J. J. Rousseau* [154], 108; cf. E. Ritter « *Ah! qu'on est heureux de croire* » [84], VII, 104-106.
2. Bernardin de Saint-Pierre, *J. J. Rousseau* [154], 123.
3. Id., *Id.*, 132.
4. Lettres des 3 février et 15 mars 1778, XII, 254-255.

Créqui, pour être jamais catholique [1] »; il restait fidèle à cette déclaration. En présentant, dans ses *Confessions*, un exposé de la théologie de Mme de Warens, théologie sans enfer, ni péché originel, ni rédemption, il semblait bien la prendre à son compte, et constatait, non sans plaisir, en guise de conclusion, que, « par ce système, la base du christianisme vulgaire est ébranlée, et que le catholicisme, au moins, ne peut subsister [2] ». Par instants même, on eût pu croire que, de son hérédité protestante, il gardait une certaine crainte, obscure et irraisonnée, des intrigues et des machinations monacales : « Les moines », disait-il en plaisantant au bon papa Roguin, « séparément, sont les meilleurs du monde, et tous ensemble ne valent pas le diable [3] ». « Séparément » même, il s'en méfiait, quand il sentait la congrégation derrière eux; et, parmi ses dernières recommandations à Thérèse, il n'oubliait pas celle-ci, qui était presque un ordre : « qu'aucun moine ne se mêle de vous ni de vos affaires, en quelque façon que ce soit [4] ». On se rappelle que, quand l'*Émile* était sous presse, il avait cru que la Compagnie de Jésus avait mis la main sur son manuscrit, et que « leurs Révérences » n'attendaient plus que sa mort imminente pour défigurer son œuvre et déshonorer sa mémoire [5]. Dans les dernières années de sa vie, il retrouvera une phobie analogue. Il se persuadera que les oratoriens « devenus, il ne sait comment, les plus ardents satellites de la ligue », le diffament systématiquement dans ce Montmorency où il a été « vénéré », qu'ils ne laisseront pas sa mémoire plus tranquille, et que ces hommes auxquels il avait donné son affection, son estime, sa confiance, mais qui étaient « gens d'Église et à demi moines, seront à jamais implacables [6] ».

1. Lettre du 21 juillet 1764, XI, 149.
2. VIII, 163.
3. Lettre du 28 février 1765 [26], 423.
4. Lettre du 12 août 1769, XII, 159.
5. Cf. mon *Introduction* à la *Profession* [47], p. XLVIII-XLIX.
6. *Dialogues*; *Rêveries*, IX, 268, 329.

Peut-on dire cependant qu'il soit mort en « chrétien réformé », comme il l'avait assuré tant de fois [1] ? L'hésitation est permise. Pendant quelques années après son abdication de citoyen, il continue à protester « qu'il est bien résolu de vivre et de mourir dans la communion de son Église, s'il dépend de lui [2] ». Il déclare même à M. de Buttafoco : « quoi qu'il arrive, je ne veux pas changer de religion [3] ». Et plus affirmativement encore, environ six mois après que l'orage de Motiers était passé, ce protestant fidèle écrivait au chevalier d'Éon : « Il est convenable que vous soyez aussi content de votre religion que je le suis de la mienne, et que nous restions chacun dans la nôtre en sincérité de cœur. La vôtre est fondée sur la soumission, et vous vous soumettez. La mienne est fondée sur la discussion, et je raisonne [4] ». Mais cette déclaration, d'un ton très confessionnel encore, n'est pas, pour Jean-Jacques, le dernier mot de sa pensée religieuse. L'idée d'Église lui deviendra toujours plus étrangère, pour ne pas dire odieuse. Il reste « réformé », si l'on veut, à condition que la Réforme devienne, en fait, ce qu'il a montré qu'elle devrait être, dans la *IIe Lettre de la montagne*, et, qu'en face de la Bible, comme en face de Jésus, « elle tolère toutes les interprétations hors une, savoir celle qui ôte la liberté des interprétations [5] ». De plus en plus, ce fils de Genève, qui, en abdiquant ses droits de citoyen, a renoncé à toute profession de foi expresse, se sent incapable d'accepter le symbole d'une Église, quelle qu'elle soit ; « toutes les formules, en matière de foi, ne lui paraissent qu'autant de chaînes d'iniquité [6] » ; et il a définitivement rompu avec « toute religion dogmatique où l'on fait l'essentiel non de faire, mais de croire [7] ». Selon lui, c'est

1. *Correspondance*, X, 367, 386, XI, 5, etc.
2. Lettre à Seguier de Saint-Brisson, du 22 juillet 1764, XI, 150.
3. Lettre du 24 mars 1765, V, 307.
4. Lettre du 3 mars 1766, XI, 323.
5. III, 136.
6. Lettre à M. de Franquières, du 15 janvier 1769 [47], 522.
7. *Confessions*, VIII, 32.

à bien « faire » que doit se réduire la religion de l'homme ; et c'est dans cette « véritable religion, celle qui fait les gens de bien », qu'il peut fraterniser avec des catholiques sans réserves comme Saint-Germain [1]. Pour le reste, il revient à la formule de son Vicaire : « non pas tant la foi que la bonne foi [2] ».

« Paradis aux bienfaisants », s'écriait, en manière de refrain, « le bon abbé de Saint-Pierre ». Rousseau reprend le refrain [3] : il le chante et il le pratique. De l'Évangile, il ne veut plus entendre que l'appel aux « œuvres de miséricorde ». L'expression revient souvent sous sa plume dans la correspondance de ses dernières années, parce que la chose revient souvent dans sa vie [4]. Chaque pauvre qu'il rencontrait recevait de lui une aumône [5]. Pour « remplir les obligations de la charité », il ne se contente pas de donner par-ci par-là « vingt-quatre sols ou un petit écu à l'importunité d'un pauvre : il cherche le besoin où il est, réchauffe ceux qui ont froid, donne du pain à ceux qui en manquent et soulage les malades [6] ». Durant les quelque six semaines qu'il vécut à Ermenonville, il trouva le temps de se faire aimer et de faire du bien : il eut la charité et l'ingéniosité de la charité, celle qui secourt les corps et celle qui réconforte les âmes. « Il était bien triste, disaient les paysans d'Ermenonville, mais il était bien bon [7] ».

1. Lettre à M. de Saint-Germain, du 9 novembre 1768, XII, 119; cf. déjà à Mme de Créqui, lettre du 21 juillet 1764, XI, 149.

2. Lettre à Moultou, du 14 février 1769, XII, 137; cf. *Profession de foi* [47], 41, 437, etc.

3. A Moultou, lettre du 8 septembre 1769, XII, 160.

4. Lettres à Moultou, du 5 novembre 1768; à Saint-Germain, du 26 février 1770, XII, 117, 179; à Mme Delessert, du 2 novembre 1768 et de novembre 1770 [45], 29, 57, etc.

5. Bernardin de Saint-Pierre, *J. J. Rousseau* [154], 105.

6. Récit de M. de Saint-Germain [531], 324; cf. encore *Études de la nature* [418], III, 300.

7. Mme de Staël, *Lettres sur J. J. Rousseau* [443], 103; Notes de l'abbé Brizard [620], 90-91, et [130], 360 r°; Certificat du curé d'Ermenonville [84], VII, 89.

II

Cette bonté, c'est là sa théologie à lui; il n'en veut pas d'autre. Il a pu promettre à M. de Montmollin, sans rien sacrifier de ses désirs, de « ne jamais publier aucun nouvel ouvrage sur aucune matière de religion[1] »; à mesure qu'il avance dans la vie, il se fait en lui comme un grand « anéantissement mental[2] » : c'est lui qui parle ainsi, et l'expression est, sans doute, excessive; disons plutôt une lassitude d'esprit, qui se transforme peu à peu en une espèce d'atonie intellectuelle. Dès 1764, il déclarait à l'abbé de Carondelet « qu'il avait résolu de ne plus rien lire sur les matières » de philosophie religieuse[3], il écrivait à son ami Usteri, qui venait d'être nommé professeur d'hébreu : « J'aimerais mieux vous voir professeur en morale, vos leçons seraient plus utiles aux hommes[4] »; car, plus encore qu'autrefois, le savoir, pour savoir, lui paraît inutile et frivole. Il n'avait jamais eu ce que l'on pourrait appeler une intelligence historique; et, plutôt que l'exacte reconstitution du passé, il n'avait guère demandé à l'histoire qu'un enchantement ou des leçons. Sur la fin de sa vie, cette indifférence se double d'un franc scepticisme : « il ne croit en rien à l'histoire[5] ». Déjà, à l'Ermitage, il avait eu la velléité « de convertir en argent » ses livres, comme « inutiles » à la vie[6]; mais ce n'avait été qu'un désir sans lendemain. En 1763, la tentation l'avait repris de se défaire de sa bibliothèque[7]; enfin, en 1767, il se décide sans peine à « la vente de ses bouquins ». C'est le symbole de son renoncement à la vie intellectuelle. « J'ai renoncé pour ma vie à tous les livres », écrit-il à

1. Lettre du 10 mars 1765, XI, 231.
2. Lettre au marquis de Mirabeau, du 9 juin 1767, XII, 20-21.
3. Lettre du 4 mars, XI, 121.
4. Lettre du 14 décembre 1764 [43], 107.
5. Bernardin de Saint-Pierre, *J. J. Rousseau* [154], 122.
6. Lettre à Mme d'Épinay, de 1756, X, 114.
7. Lettre à Usteri, du 30 octobre 1763 [43], 85-86.

Dutens. Il refuse même de jeter les yeux sur les ouvrages que ses amis lui soumettent : il aurait trop peur, leur dit-il, de retrouver, en les lisant, « le goût de la littérature, qu'il lui importe de ne jamais laisser ranimer[1] ». Et, si, machinalement, il s'est laissé aller à en feuilleter quelques pages, et surtout à y prendre goût, il referme aussitôt le livre, pour ne pas « mordre à l'hameçon[2] ». Désormais donc il s'interdit toute discussion, et même toute réflexion. Comme il l'écrivait plaisamment à Coindet : « pour trouver, s'il se peut, le repos après lequel je soupire, je prends le parti de vider ma tête de toute idée, et de l'empailler avec du foin[3] ». Ce n'est pas une boutade d'un instant : c'est, au contraire, un sentiment que les années fortifient. Il a conscience « d'avoir dit tout ce qu'il avait à dire[4] ». Il ne lui reste plus rien à dire, et, par conséquent, rien à penser. Au duc de Croÿ, qui voudrait bien discuter et philosopher avec lui, il répond comme un refrain : « je ne pense plus, je ne veux plus penser[5] ». Il avait fait la même réponse à un interlocuteur, qui n'était point un fâcheux, à « l'ami des hommes », pour qui, dès le premier jour, il avait eu autant d'affection que d'estime : « Il m'a toujours été pénible de penser, lui disait-il, fatigant de suivre les pensées des autres. A présent, je ne le puis plus du tout ;... je ne vis plus que par le cœur[6] ».

C'est la formule même de sa religion, pendant ses dernières années ; il continue à croire « par le cœur », à « vivre par le cœur » dans les émotions religieuses, mais il ne pense ni ne raisonne plus sa religion. « J'ai pris mon parti, disait le Vicaire Savoyard, je m'y tiens[7] ». Jean-Jacques fait de même. Après le courageux et douloureux effort de

1. Lettre à Dutens, du 5 février 1767, XI, 413. Sur la vente de sa bibliothèque, cf. les lettres à Dutens, de février-mars 1767, XI, 417, 423, XII, 2, 7.

2. Lettre au marquis de Mirabeau, du 22 août 1767, XII, 29.

3. Lettre du 27 avril 1765, XI, 248.

4. *Dialogues*, IX, 221.

5. *Journal* [139], II, 14.

6. Lettre au marquis de Mirabeau, du 19 juin 1767, XII, 22.

7. *Profession de foi* [47], 435-437.

méditation d'où est sortie la *Profession de foi*, cette nature, instinctivement paresseuse, n'a plus la force de remettre en question ce qu'il a décidé une fois pour toutes [1]; et, voulant sauvegarder son repos intellectuel, — « repos, repos, chère idole de son cœur [2] », — il a mis un frein à son esprit : « Je suis si convaincu de l'utilité de ce frein, avoue-t-il à Saint-Brisson, que je m'en suis imposé moi-même un semblable, en me prescrivant pour le reste de ma vie des règles de foi, dont je ne me permets plus de sortir. Aussi je vous jure que je ne suis tranquille que depuis ce temps-là, bien convaincu que, sans cette précaution, je ne l'aurais été de ma vie [3] ». Ainsi, cet homme qui a revendiqué si fièrement la liberté de penser sur Dieu et sur Jésus, comme il lui plaisait, — le voici qui, volontairement, enchaîne son intelligence, pour la maintenir en paix. N'a-t-il pas plusieurs fois demandé « à passer en prison le reste de ses jours »? N'a-t-il pas déclaré qu'il n'y aurait pas vécu « trop malheureux [4] »? Ce que la vie n'a pu donner à son corps, il le réserve à son esprit; et, pour les dernières années de sa vie, il s'est enfermé dans une espèce de prison intellectuelle, où il s'est senti fort tranquille. Derrière les grosses murailles d'arguments, qu'il avait si péniblement entassés en une crise d'énergie désespérée, il goûte le calme du cœur dans une incuriosité parfaite. Parfois pourtant, quelques doutes lui viennent; quelque objection, qui s'impose à lui brutalement, semble vouloir un instant troubler sa sécurité; et, quand elle coïncide avec une cruauté de la vie, elle prend une force déconcertante. « Ah, se disait-il alors dans des serrements de cœur prêts à l'étouffer, qui me garantira du désespoir, si, dans l'horreur de mon sort, je ne vois plus que des chimères dans les consolations que me fournissait ma raison; si, détruisant ainsi son propre

1. *Rêveries*, IX, 342-343.
2. Lettre à Mme de Verdelin, du 3 février 1765, XI, 208-209.
3. Lettre du 22 juillet 1764, XI, 151.
4. Lettres à M. de Malesherbes, du 4 janvier 1762; à M. de Graffenried, du 20 octobre 1765, X, 299, XI, 287; *Rêveries*, IX, 403.

ouvrage, elle renverse tout l'appui d'espérance et de confiance qu'elle m'avait ménagé dans l'adversité? Quel appui que des illusions qui ne bercent que moi au monde? Toute la génération présente ne voit qu'erreurs et préjugés dans les sentiments dont je me nourris seul : elle trouve la vérité, l'évidence dans le système contraire au mien ; elle semble même ne pouvoir croire que je l'adopte de bonne foi ; et moi-même, en m'y livrant de toute ma volonté, j'y trouve des difficultés insurmontables, qu'il m'est impossible de résoudre, et qui ne m'empêchent pas d'y persister. Suis-je donc seul sage, seul éclairé, parmi les mortels »? Ces heures de doute le menaient tout proche du désespoir. Si cet état avait duré un mois entier, assure Jean-Jacques, « c'était fait de ma vie et de moi » ; mais heureusement ces crises, qui duraient peu, devinrent de moins en moins fréquentes. « Maintenant, écrivait-il à la veille de sa mort, que je n'en suis pas délivré tout à fait encore, elles sont si rares et si rapides, qu'elles n'ont même pas la force de troubler mon repos. Ce sont de légères inquiétudes, qui n'affectent pas plus mon âme qu'une plume qui tombe dans la rivière ne peut altérer le cours de l'eau. J'ai senti que remettre en délibération les mêmes points, sur lesquels je m'étais ci-devant décidé, était me supposer de nouvelles lumières, ou le jugement plus formé, ou plus de zèle pour la vérité que je n'avais lors de mes recherches.... Aujourd'hui que toutes mes facultés, affaiblies par la vieillesse et les angoisses, ont perdu tout leur ressort, irai-je m'ôter à plaisir toutes les ressources que je m'étais ménagées, et donner plus de confiance à ma raison déclinante, pour me rendre injustement malheureux, qu'à ma raison pleine et vigoureuse, pour me dédommager des maux que je souffre sans les avoir mérités »? Il se gardait donc bien de céder à la tentation intellectuelle ; et, sans vouloir contrôler la valeur « des appuis dont il avait besoin pour supporter les misères de sa vie », il leur confiait sa sécurité [1]. On peut même dire

1. *Rêveries*, IX, 343-345.

que « ces moments de doute et d'incertitude » étaient plutôt, suivant son expression, des accès « d'inquiétude », des frissons de malaise sentimental, que des crises véritables, où les éléments de sa foi se seraient dissociés. C'est ce qui lui permettait de déclarer à M. de Franquières : « L'état de doute n'a jamais été le mien; j'ai cru dans mon enfance par autorité, dans ma jeunesse par sentiment, dans mon âge mûr par raison; maintenant je crois, parce que j'ai toujours cru[1] ».

La longue lettre à laquelle j'emprunte cette déclaration — lettre qui forme, à elle seule, un mémoire considérable, — est un bien curieux témoignage de cette cristallisation intellectuelle. A un jeune homme qui lui avait exposé ses doutes, il répond avec une entière ingénuité, en reprenant un à un tous les arguments de son Vicaire Savoyard. Nous n'avons pas « les deux lettres » de M. de Franquières[2]; mais je croirais fort probable que Rousseau n'a pas répondu à toutes les objections du jeune homme, et qu'il a dû répondre libéralement à des objections qui ne lui avaient point été posées. Les lettres de M. de Franquières ne durent que réveiller, sans la renouveler, une pensée qui s'engourdissait. Il le confesse lui-même : « Tandis que ma mémoire éteinte ne me remet plus sur la trace de mes raisonnements, tandis que ma judiciaire affaiblie ne me permet plus de les recommencer, les opinions qui en ont résulté me restent dans toute leur force; et, sans que j'aie la volonté ni le courage de les mettre derechef en délibération, je m'y tiens en confiance et en conscience, certain d'avoir apporté, dans la vigueur de mon jugement, à leurs discussions toute l'attention et la bonne foi dont j'étais capable[3] ». Il lui reste pourtant plus que des opinions; les raisonnements subsistent encore, ou, du moins, l'orientation générale des raisonnements. On les voit arriver tels

1. Lettre du 15 janvier 1769 [47], 515.
2. Id., 524.
3. Id., 515.

que le Vicaire nous les a rendus familiers, mais sans lien, et, en quelque sorte, inachevés. Beauté, simplicité et vérité du système de Clarke, impossibilité pour la matière de penser, et, pour le monde, de s'organiser par lui-même, distinction des deux substances, existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature, mystère et incompréhensibilité de l'essence divine, problème du mal résolu par la liberté humaine, délices de la vertu, son impuissance à se justifier par elle seule, sans recourir à la garantie de l'Être éternel, suprématie de la conscience, grandeur et séduction de la vie et de l'œuvre de Jésus, — tout l'essentiel de la doctrine qu'avait proclamée le Vicaire reparaît ici, mais en ordre dispersé, comme si, pour Jean-Jacques, le gouvernement de ses idées, déjà incertain dans la *Profession*, lui échappait maintenant davantage. Lui-même reconnaît, de bonne grâce, qu'il a « oublié ses rabâcheries » d'autrefois, et qu'il « reprend un fil d'idées presque effacées »; il les reprend, en homme qui accomplit un devoir, et qui désire, avec toute sa bonne volonté, justifier « une dernière fois » sa vie et ses espérances [1]. Si c'est donc bien la doctrine de la *Profession*, ce n'est plus tout à fait son accent. Les morceaux de bravoure rationaliste ont disparu. Évidemment, Jean-Jacques fait toujours aussi bon marché des miracles, et garde tous ses scrupules devant la révélation, mais il ne semble plus avoir, dans sa raison, la confiance nécessaire pour en revendiquer les droits, il ne prononce pas bruyamment « qu'il n'y a rien de plus incontestable que les principes de la raison [2] »; on sent qu'il va de plus en plus chercher « dans le jugement interne la sauvegarde naturelle contre les sophismes de la raison ». Pour se défendre contre eux, il fait appel aux intuitions profondes de la nature, à « ce dictamen plus secret, plus interne encore que les penchants secrets de notre cœur, qui réclame et murmure contre les décisions

1. Lettre à M. de Franquières [47], 522, 525-526.
2. *Profession de foi* [47], 355.

intéressées, et qui nous ramène, en dépit de nous, sur la route de la vérité. A tous les tournants de l'argumentation, lorsqu'une difficulté rationnelle devient trop pressante, une « sainte et bienfaisante voix » se fait entendre : c'est la voix du sentiment intérieur, « voix forte et salutaire », qui nous ramène aux vrais « devoirs de l'homme », aux vrais principes de la vie, et sans laquelle, « réduits à rougir de notre raison même, nous ne saurions bientôt plus que croire ni que penser [1] ».

La lettre à M. de Franquières est de 1769. Elle nous montre, dans l'esprit de Jean-Jacques, le résidu intellectuel de la *Profession*, environ dix ans après qu'elle avait été composée. « Résidu intellectuel », le mot est, d'ailleurs, impropre; il vaudrait mieux dire : résidu sentimental d'un effort intellectuel. En face de la vie, Rousseau conserve son attitude, attitude qui se justifie par d'anciens raisonnements, dont il a retenu, sinon les détails, du moins les conclusions. « La raison, disait-il alors, prend à la longue le pli que le cœur lui donne [2] ». Il le disait de ses adversaires, et dans un sens très restreint; mais la formule vaut pour lui dans un sens plus général. Il en convenait lui-même : « Ma raison choisit le sentiment que mon cœur préfère, et je ne m'en défends pas [3] ». Désormais il n'aura plus d'autre raison que les sentiments de son cœur. Ces sentiments ont pu avoir autrefois un support rationnel; maintenant le support branle ou s'est écroulé : il ne reste plus, presque toujours, que le sentiment tout brut. C'est une impuissance que les années ne guériront pas, au contraire. En 1774, au jeune Eymar, qui voudrait l'engager dans une discussion métaphysique, il se contente de lire une petite pièce de La Condamine, qui répond en vers enfantins, et d'une parfaite humilité intellectuelle, aux trois questions : « d'où viens-je? où suis-je? où vais-je »? Sans doute, dit La Con-

1. Lettre à M. de Franquières [47], 519, 520, 524.
2. Id., 519.
3. *Dialogues*, IX, 249; cf. encore *Rêveries*, IX, 350 : « Jamais l'instinct moral ne m'a trompé », etc.

damine, la croyance en Dieu se heurte à des mystères, mais le matérialisme est un défi à la conscience et au bon sens :

> Ici l'absurde et là l'inexplicable.
> Il faut opter. L'absurde est incroyable.

Optons pour « l'inexplicable », en nous disant que notre esprit

> Est, dans sa sphère, étroit et circonscrit,

et qu'il ne faut point s'étonner de ne pas comprendre le monde. « Voilà, selon moi, ajoute Jean-Jacques à son interlocuteur, le sommaire de ce qui peut être dit de meilleur et de plus raisonnable sur ces matières ». Il débite avec feu et avec foi ces vers innocents et résignés, et se refuse, pour sa part, à recommencer l'effort du Vicaire Savoyard [1]. A la veille de sa mort, il écrira formellement : « Tombé dans la langueur et l'appesantissement d'esprit, j'ai oublié jusqu'aux raisonnements sur lesquels je fondais ma croyance et mes maximes; mais je n'oublierai jamais les conclusions que j'en ai tirées avec l'approbation de ma conscience et de ma raison, et je m'y tiens désormais [2] ». Il s'y tient, c'est-à-dire qu'il renonce à se servir d'une raison qui exige trop d'effort, et que, par principe, il se rejette sur le sentiment comme sur le seul appui solide. Ses dernières maximes sont d'un pur sentimental : « Toutes les vérités de l'esprit aboutissent à une vérité de sentiment, disait-il à Bernardin de Saint-Pierre; l'évidence en tout genre est une vérité de sentiment;... on cesse de sentir quand on commence à raisonner [3] ».

Pratiquement, cette défiance de la raison se combine avec ses anciennes rancunes et ses nouvelles phobies de malade. L'auteur de la *Profession de foi* dénonçait déjà les méfaits

1. Eymar, *Mes visites à J. J. Rousseau* [142], 41-44.
2. *Rêveries*, IX, 346.
3. Bernardin de Saint-Pierre, *J. J. Rousseau* [154], 106; *Études* [418], I, 28; *Harmonies* [529], III, 304.

du « philosophisme ». Le voyant des *Dialogues* et des *Rêveries* se représente maintenant les « philosophes » comme une « ligue » hypocrite, trop connue de Jean-Jacques, dont quelques « Messieurs » dirigent le travail souterrain de démolition, — comme une confrérie d'initiés, de plus en plus insolente et audacieuse, qui pare ses bannières des noms de « nature » et de « raison », mais qui, sous ce couvert honorable, ne vise qu'à ruiner dans les âmes toute bonne croyance, à y installer impérieusement l'athéisme, et, en attendant le succès imminent, à concentrer toutes ses puissances de haine sur l'unique serviteur de Dieu, sur Jean-Jacques Rousseau. Ces ligueurs de la « secte philosophique », plus intolérants que tous les gens d'Église, visent comme eux à la domination universelle. « Ils ont fait adopter à leurs sectateurs les principes les plus propres à se les tenir inviolablement attachés, quelque usage qu'ils en veuillent faire ; et, pour empêcher que les directions d'une importune morale ne vinssent contrarier les leurs, ils l'ont sapée par la base, en détruisant toute religion, tout libre arbitre, par conséquent tout remords, d'abord avec quelque précaution, par la secrète prédication de leur doctrine, et ensuite tout ouvertement, lorsqu'ils n'ont plus eu de puissance réprimante à craindre. En paraissant prendre le contre-pied des jésuites, ils ont tendu néanmoins au même but par des routes détournées, en se faisant comme eux chefs de parti. Les jésuites se rendaient tout-puissants en exerçant l'autorité divine sur les consciences, et se faisant, au nom de Dieu, les arbitres du bien et du mal ; les philosophes, ne pouvant usurper la même autorité, se sont appliqués à la détruire ; et puis, en paraissant expliquer la nature à leurs habiles sectateurs, et s'en faisant les suprêmes interprètes, ils se sont établi, en son nom, une autorité non moins absolue que celle de leurs ennemis, quoiqu'elle paraisse libre et ne régner sur les volontés que par la raison ». De cette nouvelle Compagnie de Jésus, aussi despotique que l'ancienne, mais plus adroite, « l'intolérance, plus cachée et non moins

cruelle, ne paraît pas exercer la même rigueur, parce qu'elle n'éprouve plus de rebelles; mais, s'il renaissait quelques vrais défenseurs du théisme, de la tolérance et de la morale, on verrait bientôt s'élever contre eux les plus terribles persécutions; bientôt une inquisition philosophique, plus cauteleuse et non moins sanguinaire que l'autre, ferait brûler sans miséricorde quiconque oserait croire en Dieu[1] ». Que le tableau soit poussé au noir, je n'ai pas à l'examiner ici; mais, dans cette espèce d'horreur sacrée devant la philosophie, il y a autre chose que l'amertume d'un ami trompé, l'effroi d'un malade et les exagérations d'un persécuté; il y a aussi une répulsion qui se fait, chaque jour, plus irréductible, pour tout ce qui est proprement science intellectuelle, orgueil de la raison, confiance dans le progrès des « lumières ».

III

Aussi est-ce avec je ne sais quelle ivresse craintive, presque angoissée, que Jean-Jacques se reploie sur lui-même, et se rapproche de la nature. La persécution, la solitude volontaire, la vieillesse, toutes ces voix concordantes le rappellent à son rêve intérieur et à la contemplation paresseuse de l'univers. Cette âme indolente, à qui l'effort a toujours coûté, se retire avec joie d'un monde où la raison élabore des pensées nouvelles, pour se réfugier dans celui où les choses viennent à vous comme une caresse et comme un don, et vous permettent « les élévations du cœur », sans vous « imposer la fatigue de penser[2] ». Dans les dernières années, la musique et la botanique, qui ont été les deux « consolations des misères de sa vie[3] », n'étaient plus pour lui œuvre d'artiste ou

1. *Dialogues*, IX, 308-311 : cf. encore *Id.*, 123, 145, 222, 256-257, 280; *Rêveries*, IX, 345.
2. *Confessions*, IX, 72.
3. On sait que c'est sous ce titre que ses dernières œuvres musicales ont paru après sa mort [18].

enquête de savant, mais les simples distractions d'une fantaisie contemplative. La musique, qu'il a tant aimée, surtout la sienne, n'a été qu'une façon de s'évader vers un monde irrationnel, où son imagination, son cœur et ses sens trouvaient leur enchantement [1]. Pour la botanique, il convenait lui-même qu'il s'en était fait « plutôt un jeu d'enfant qu'une étude véritable »; il aimait se réjouir les yeux par la diversité des couleurs et la belle ordonnance d'un herbier, se distraire en promenade par cette recherche incertaine, errante et sans contrainte. « C'est la véritable occupation, disait-il, d'un corps ambulant et d'un esprit paresseux ». Les enfants cueillent volontiers des fleurs : « jusqu'à la fin de sa vie, Jean-Jacques ne cessera d'être un très vieux enfant [2] ».

Dans tous ces divertissements, qui valent moins par eux-mêmes que par les prolongements qu'ils offrent à la rêverie, il y a de la religion, s'il y a en eux comme une incessante invitation à pénétrer dans le mystère et la richesse déconcertante de la vie, à rompre le cercle des pensées étroites, pour chercher des émotions indéfinies. Mais il y avait des moments où les fleurs et les sons ne suffisaient plus à cette âme naturellement religieuse, et ne parvenaient plus à soulager son besoin d'adoration devant l'immensité et les merveilles de l'univers. Alors, comme la vieille femme, dont il a parlé, qui, pour toute prière, ne savait dire que *ô*, il se répandait en une extase « d'admiration muette », et se laissait délicieusement aller à l'émotion qui, de partout, lui montait au cœur [3]. Déjà le Vicaire Savoyard avait « refermé tous les livres ». « Il en est un seul, disait-il, ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature. C'est dans ce grand et sublime livre que j'apprends à servir et adorer son divin auteur [4] ». C'est désormais le

1. *Dialogues*, IX, 243-244; *Dictionnaire de musique*, art. *Accent*, VI, 329.
2. *Dialogues*, IX, 188, 192; *Rêveries*, IX, 378 et suiv., 384; lettre à Mme de Boufflers, du 26 août 1764, XI, 165.
3. *Confessions*, IX, 71-72.
4. *Profession de foi* [47], 395-397.

seul livre de Jean-Jacques. « Heureux, soupirait-il comme dans une prière, qui sait prendre assez de goût à cette intéressante lecture pour n'avoir besoin d'aucune autre, et qui, méprisant les instructions des hommes, qui sont menteurs, s'attache à celles de la nature, qui ne ment point[1] ». Si Jean-Jacques vieilli ne refuse pas d'aller à la messe ou d'entendre les litanies de la Providence chez les ermites du Mont-Valérien, le vrai temple où il se sent l'âme en fête et en liberté, c'est l'univers, qui ouvre enfin à son cœur l'immensité pour s'y perdre. C'est là qu'il oublie les hommes et leurs injustices, et « qu'il s'attendrit chaque jour sur les merveilles de celui qui les fit pour être bons[2] ».

Regardons-le, seul sur le lac de Bienne, songeant à la dérive, comme va son bateau. Des rêveries sans objet, fugitives et légères, lui remplissent le cœur sans l'écraser; il se sent une plénitude d'être, qui le met en fraternité avec cette nature neuve, avec toutes ces choses encore toutes proches de Dieu : « O nature, ô ma mère, s'écriait-il avec attendrissement; me voici sous ta seule garde; il n'y a point ici d'homme adroit et fourbe qui s'interpose entre toi et moi[3] »! « Que d'hommes entre Dieu et moi »! disait le Vicaire exaspéré[4]. Il n'y en a plus. « Retiré au dedans de lui, vivant entre la nature et lui », Jean-Jacques, solitaire parmi la verdure et sous les arbres, se recrée un « paradis terrestre », où il se trouve « le plus heureux des mortels[5] », et ne sent plus d'autre obstacle à cette divinisation, secrètement réclamée par son cœur, que ce corps misérable et meurtri, dont déjà le rêve le libère. Il y a même des heures privilégiées, où il lui semble qu'en lui tous les éléments de son être se dissolvent, qu'autour de lui toute attache terrestre se délie, où « il sent des extases, des ravissements inexprimables, à se fondre, pour ainsi dire, dans

1. A la duchesse de Portland, lettre du 20 octobre 1766, VII, 65.
2. Id., lettre du 12 février 1767, VII, 68.
3. *Confessions*, IX, 73; *Rêveries*, IX, 377.
4. *Profession de foi* [47], 323.
5. *Dialogues*, IX, 144-145; *Rêveries*, IX, 389.

le système des êtres, à s'identifier avec la nature entière ». Il nous assure que, dans ces moments béatifiques, « il s'oublie lui-même » ; l'expression n'est peut-être pas tout à fait exacte : il avait trouvé, quelques pages plus haut, une plus juste formule, quand il parlait de « se perdre avec une délicieuse ivresse dans l'immensité de ce beau système, avec lequel il se sentait identifié. Alors, disait-il, tous les objets particuliers lui échappent ; il ne voit et ne sent rien que dans le tout[1] ». C'est bien cela : Jean-Jacques ne s'oublie pas, mais il s'étend jusqu'à remplir le tout ; nulle félicité ne peut exister pour lui là où il ne se retrouverait point.

A une femme qui se plaignait de pouvoir si rarement « rencontrer une âme », il répondait : « Mais comment peut-on avoir une âme, et ne pas se plaire avec elle ? voilà ce qui me passe ». Sans doute, pour « les cœurs sensibles », qui ont « besoin d'attachement », c'est une détresse d'en être réduit à soi ; mais, si cet état est triste, « il a pourtant des douceurs ;... il fait rechercher la solitude comme le seul asile où l'on se retrouve avec tout ce qu'on a raison d'aimer. Je ne puis trop vous le redire, ajoutait-il, je ne connais ni bonheur ni repos dans l'éloignement de soi-même ; et, au contraire, je sens mieux, de jour en jour, qu'on ne peut être heureux sur la terre qu'à proportion qu'on s'éloigne des choses et qu'on se rapproche de soi[2] ». Il ne faudrait point prendre le change sur cette dernière maxime. Pour Jean-Jacques, « s'éloigner des choses » et se « rapprocher de soi », ou se « retirer au dedans de soi[3] », ce n'est pas se resserrer l'âme ; c'est fuir, au contraire, tout ce qui pourrait borner le rêve et irriter l'imagination ; c'est se réfugier dans un moi qui peut s'agrandir sans limites,

1. *Rêveries*, IX, 374, 376.
2. Lettre à Henriette [de Maugin ?] du 4 novembre 1764 [13], 3-4, et XI, 169-170.
3. Lettre à MM. Deluc, du 24 février 1765, XI, 224 ; cf. encore *Rêveries*, IX, 385 : « Je ne m'attache plus à rien, je ne m'appuie plus que sur moi ».

et à qui l'univers tout entier appartient. Alors, on peut se « livrer tout entier à la douceur de converser avec son âme »; on « se nourrit, il est vrai, de sa propre substance, mais elle ne s'épuise pas [1] »; et, dans cet univers, réduit à lui seul, Jean-Jacques goûte purement et pleinement la joie d'exister [2].

Car il ne faut pas s'y méprendre. La nature que Jean-Jacques adore n'est qu'un dédoublement de Jean-Jacques; il s'est répandu si complaisamment sur elle, qu'il peut toujours s'y retrouver et s'y chérir. Il est lui-même la nature qui le console, il est le Dieu qu'il invoque et qu'il bénit : « Solitude chérie, soupire-t-il dans une espèce de psaume mélancolique, solitude chérie, où je passe encore avec plaisir les restes d'une vie livrée aux souffrances! Forêt sans bois, marais sans eaux, genêts, roseaux, tristes bruyères, objets inanimés, qui ne pouvez ni me parler ni m'entendre, quel charme secret me ramène sans cesse au milieu de vous? Êtres insensibles et morts, ce charme n'est point en vous; il n'y saurait être; il est dans mon propre cœur, qui veut tout rapporter à lui [3] ». Ce dévot de la nature n'en a point joui en artiste, qui, dans la variété des formes, l'harmonie des lignes, la richesse ou l'imprévu des couleurs, goûte des joies parfaites; il s'y est senti à l'aise, parce qu'il s'y est senti seul, parce qu'il a pu s'y dilater jusqu'à l'envahir toute. Il a envahi de même, si l'on peut ainsi parler, le Dieu qui l'accueillait au seuil de la nature : ce « défenseur de la cause de Dieu », en défendant une grande idée, défendait surtout le Dieu qu'il portait en lui, ou plutôt, qu'il se sentait être. Sa religion n'est pas seulement l'imitation de Dieu, mais l'assimilation avec Dieu, et finalement, peut-on dire, l'absorption de Dieu par lui. « Non, Dieu de mon âme, disait le Vicaire, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image,

1. *Rêveries*, IX, 329, 383.
2. *Id.*, 329, 331, 363, 370, 400.
3. Fragment de l'*Art de jouir* [7], 10 r° : je donne le texte corrigé, auquel s'est arrêté Rousseau; texte inexact [26], 355.

afin que je puisse être libre, bon et heureux comme toi [1] ». Voilà le premier idéal où s'est arrêté Rousseau; et voici où il est venu aboutir : Être comme Dieu, « impassible, comme Dieu », « bienfaisant et bon comme Dieu », jouissant « de rien, sinon de soi-même et de sa propre existence, se suffisant à soi-même, comme Dieu [2] ». Cet état d'extase identifiante, où il parvenait si aisément, et comme d'instinct, dans ses dernières années, « cet état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entier et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé, ni d'enjamber sur l'avenir, où le temps n'est rien pour elle, où le présent dure toujours, sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte, que celui seul de notre existence » — cet état de « bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'il sente le besoin de remplir », est plus qu'une anticipation d'immortalité, c'est une manière d'éternité divine [3].

Nous touchons là peut-être le fond le plus intime de la religion de Rousseau. C'est à ce « quiétisme », comme il l'a lui-même désigné [4], que son instinct le conduisait. Mais cet état de bienheureuse plénitude, où l'univers, absorbé, pour ainsi dire, par l'âme, devient le Dieu intérieur qu'elle adore sans le distinguer d'elle-même, — cet état, la vie ne le permet pas toujours. La pensée de la mort est là pour jeter une angoisse dans le bonheur d'être soi; la vieillesse, par ses infirmités, ravive quotidiennement cette pensée, la maladie nous rend le sentiment de nos limites, de nos douloureuses limites; et, quand la « ligue » de ces Messieurs essaye d'écraser Jean-Jacques sous la persécution, le dieu de tantôt, qui se suffisait à

1. *Profession de foi* [47], 193.
2. *Rêveries*, IX, 329, 363, 370.
3. *Id.*, IX, 363.
4. *Dialogues*, IX, 284.

lui-même, devient une pauvre petite chose gémissante et crispée, qui réclame un appui. Dans ce désarroi de tout l'être, une autre religion paraît, plus conforme aux idées traditionnelles que Jean-Jacques a reçues en dépôt : la religion commune au pasteur Lambercier, au P. Hemet, à Mme de Warens, à Ignacio Altuna, celle qui demande à la « main » mystérieuse d'où est venue « l'affliction », de donner aussi « la force de la supporter [1] ». L'expression est de Jean-Jacques; et elle traduit, en un langage tout chrétien, ce sentiment d'abandon à la Providence qui semble être devenu avec l'âge l'un de ses sentiments dominateurs [2]. L'étrange quatrain que, durant plus d'une année [3], il placera, en manière d'épigraphe à ses lettres, est un appel au « Ciel », qui doit « démasquer les imposteurs »; et c'est bien à la Providence même qu'il veut confier sa justification et sa défense, quand, le 24 février 1776, il tentera de déposer le manuscrit des *Dialogues* sur le grand autel de Notre-Dame [4]. Depuis longtemps, il avait pris le parti « de se taire devant les hommes et de remettre sa cause entre les mains de Dieu, qui voyait son cœur » : « J'ai pleinement résigné mon sort, disait-il, dans les mains de la Providence ». Quelque nouvelle misère que pût lui apporter la vie, il trouvait un réconfort dans une espérance que rien n'ébranlait, et il guérissait la tristesse présente par un : « la Providence y pourvoira [5] ». Souvent, après avoir pris un plaisir maladif à se repaître de ses maux, à en exagérer la noirceur et les pitoyables amertumes, il concluait par la même affirmation de croyant : « Je ne désespérerai jamais de la Providence, sachant bien qu'elle choisit son heure et non pas la nôtre », mais que

1. Lettre à sa tante Gonceru, du 10 janvier [1765] [26], 393.

2. Cf. *Correspondance*, XI, 378, 388, 417, 420, XII, 23, 51, 103, 176 186, 208, 220, VI, 72; *Lettres à Mme Delessert* [45], 61, etc.

3. Cf. la lettre à l'abbé M[aydieu], du 2 février 1770, et les lettres suivantes.

4. *Dialogues, Histoire du précédent écrit*, IX, 317-320.

5. Lettres à Coindet, du 9 octobre 1767 [26], 464; à E. J[essop], du 13 mai 1767; à D'Ivernois, du 26 avril 1768, XII, 18, 80.

cette heure viendra[1]. « Quoi que fassent les hommes, le ciel à son tour fera son œuvre. J'en ignore le temps, les moyens, l'espèce. Ce que je sais, c'est que l'arbitre suprême est puissant et juste, que mon âme est innocente, et que je n'ai pas mérité mon sort. Cela me suffit[2] ». Et il s'écriait, en guise de prière : « O Providence, ô nature, trésor du pauvre, ressource de l'infortuné, celui qui sent, qui connaît vos saintes lois et s'y confie, celui dont le cœur est en paix, et dont le corps ne souffre pas, grâce à vous, n'est point tout entier en proie à l'adversité. Malgré tous les complots des hommes, tous les succès des méchants, il ne peut être absolument misérable[3] ».

On aura pourtant remarqué, dans ce dernier acte de foi, l'assimilation de la Providence et de la nature : les « voies » de l'une semblent se confondre avec les « lois » de l'autre. C'est qu'il n'y a pas seulement, dans la foi de Jean-Jacques à la Providence, l'abandon filial à la volonté divine; il y a aussi la soumission d'une âme passive, qui s'est habituée sans effort, et même sans déplaisir, à ne point regimber contre « le pesant joug de la nécessité, sous lequel il faut que tout être fini ploie[4] ». Il a pu dire avec raison : « Je doute que jamais mortel ait mieux et plus sincèrement dit à Dieu : que ta volonté soit faite[5] »; mais, chez ce paresseux contemplatif, qui raffolait des *Mille et une nuits*, et qui reconnaissait lui-même, « qu'à bien des égards, il ressemblait aux Orientaux[6] », c'est moins le *fiat* du chrétien que la résignation du Turc. A le voir même si souvent invoquer une Providence qui semble bien n'être qu'une nécessité, on pourrait douter de sa foi : « L'homme de la nature, dit-il, apprend à porter en toute

1. *Dialogues*, IX, 239, 299, 324; *Correspondance*, XII, 198, 220, 240; [45], 46.
2. *Dialogues*, IX, 324.
3. *Id.*, 202.
4. *Émile*, II, 58.
5. *Dialogues*, IX, 233.
6. Bernardin de Saint-Pierre, *J. J. Rousseau* [154], 122; *Dialogues*, IX, 204.

chose le joug de la nécessité, et à s'y soumettre, à ne murmurer jamais contre la Providence »; « remettre mon sort dans les mains de la Providence, et ne plus vouloir résister à la nécessité, voilà ma dernière résolution[1] »; et elle est équivoque; car, ailleurs encore, il semble bien ne prêcher pour lui, comme pour les autres, que l'acceptation pure et simple du « dur joug », de « l'inflexible joug de la nécessité[2] ».

IV

Mais non, ce n est pas là toute la foi de Jean-Jacques en la Providence. Peut-être son tempérament se satisferait-il de cette soumission toute brute; mais à ce fatalisme d'oriental s'est juxtaposée une foi, qu'il faut bien appeler une foi de chrétien : « Tout doit à la fin rentrer dans l'ordre[3] »; les réparations du siècle à venir justifient la Providence; et l'attente de l'immortalité, en couronnant cette résignation d'un espoir, achève de la rendre chrétienne. Ce n'est point que, par places, on ne puisse découvrir chez lui quelques doutes, ou, du moins, quelques inquiétudes : « Quand les maux ou les ans, écrit-il à son vieil ami Roguin, auront mûri ce fruit éphémère, nous le laisserons tomber sans murmure; et tout ce qu'il peut arriver de pis, en toute supposition, est que nous cesserons alors, moi d'aimer le bien, vous d'en faire[4] ». « Je ne serai rien ou je serai bien, se disait-il parfois; cela vaut toujours mieux pour moi que cette vie[5] ». Mais il est le premier à reconnaître que ces heures d'abattement étaient rares : ce sont seulement de ces doutes furtifs dont l'âme

1. *Dialogues*, IX, 238; lettre à la marquise de Mesmes, du 12 septembre 1767, XII, 36.

2. Cf. *Correspondance*, XI, 292, 296, XII, 107, 153, 174, etc.; *Rêveries*, IX, 385, etc.

3. *Rêveries*, IX, 337; cf. encore lettre à Moultou, du 14 février 1769, XII, 138.

4. Lettre du [27] septembre 1764, XI, 159.

5. Lettre à M. de Saint-Germain, du 26 février 1770, XII, 198.

la plus croyante peut être effleurée. L'ensemble de sa vie est, au contraire, un acte de foi tenace, inlassable, en l'immortalité. Nul n'a vécu davantage, par l'imagination et le désir, dans « l'attente d'une meilleure vie »: nul n'a plus soupiré après la « véritable patrie », « la patrie des âmes justes », « le séjour où les maux de la vie et l'injustice des hommes ne pénètrent point [1] ».

Ce ne sont pas là des formules littéraires. L'immortalité en laquelle il a cru est une immortalité personnelle, où « nous nous souviendrons de ce que nous aurons fait sur la terre ». Contre son pasteur, qui lui assurait que Dieu nous suffirait au ciel, et que « cette contemplation sublime effacerait tout autre souvenir », — Julie, nous l'avons vu, maintient les droits du cœur et l'espérance de voir encore, « au séjour des bienheureux », ceux qui lui auront été chers ici-bas [2]. Une note inédite, qui fut supprimée sur la copie définitive, donne raison à Julie, et achève de nous montrer que telle était bien la croyance personnelle de Jean-Jacques à l'époque de sa maturité : « Un être essentiellement pensant, disait cette note, s'il ne se souvient plus d'être le même, il ne l'est plus. On voit par là que ceux qui soutiennent, à l'exemple de Spinoza, qu'à la mort d'un homme, son âme se résout dans la grande âme du monde, ne disent rien qui ait du sens; ils font un pur galimatias [3] ». L'approche de la mort ne fait que fortifier chez lui, et préciser, cette croyance. Dans le ciel de Jean-Jacques, on se *reverra*. Il le dit et le répète [4]; il lui peine d'apprendre que Mme de Créqui, « avec toute sa dévotion, ne pense pas qu'on se revoie autrement dans l'autre vie »; et il écrit, en songeant à Mme de Warens : « Si je croyais ne pas la revoir dans l'autre vie, ma faible imagination se

1. Lettre à Deluc, du 22 août 1765 [26], 429; lettres à M. Martinet, de 1763 (?); à D'Ivernois, du 11 décembre 1766; à Moultou, du 14 février 1769, XI, 81, 402, XII, 137.

2. *Nouvelle Héloïse* (VI, xi), V, 66.

3. [47], 209.

4. Lettres à Moultou, du 7 juillet 1763; à M. Martinet, de 1763 (?); à Mme de Créqui, du 21 juillet 1764, XI, 72, 81, 149.

refuserait à l'idée du bonheur parfait que je m'y promets[1] ».

Quoique cette conception de l'immortalité ne soit peut-être pas, pour un calviniste, d'une théologie très sûre, on ne contestera point cependant qu'elle soit bien d'origine chrétienne; et, si l'espérance du « revoir » a plutôt ses origines dans la piété populaire, l'aspiration à la vie immortelle, qui libérera l'âme des servitudes du corps, est un sentiment tout chrétien. Nous l'avons déjà remarqué chez le Vicaire[2] : il reparaît aux derniers jours de Rousseau. Le poète des *Rêveries* se plaît à goûter d'avance l'heure du grand affranchissement, quand, « délivré de ce corps qui l'offusque et l'aveugle », il « commercera avec les intelligences célestes » et « verra la vérité sans voile[3] ». En dépit de toutes « les tracasseries des prêtres », il est donc resté, à sa façon, un chrétien; et c'est dans ce qui lui reste de christianisme qu'il trouve ses dernières consolations. D'ailleurs, à bien examiner les choses, ce christianisme est beaucoup plus résistant que pourraient le laisser croire les déclarations de Jean-Jacques. Ce n'est certes pas le christianisme d'un théologien : l'ossature dogmatique en est très sommaire; mais c'est un ensemble de conceptions et de sentiments qui ne peut s'expliquer que dans un esprit longtemps et profondément pénétré par le christianisme.

L'auteur de la *Réponse au roi de Pologne*, de la *Lettre à D'Alembert* et de l'*Émile* n'avait point ménagé ses hommages à « la majesté des Écritures » et à la « sainteté de l'Évangile »; il l'avait fait avec la piété d'un fidèle et l'abondance d'un lecteur familier. Le solitaire ambulant des dernières années n'a rien renié de ses admirations d'autrefois; et, s'il a vendu tous ses livres, il a conservé sa Bible et la relit. Il l'aime d'abord en poète et en prophète, qui se plaît à émigrer par le désir dans une humanité selon son cœur

1. Lettre à Mme de Créqui, du 21 juillet 1764, XI, 149; *Confessions*, IX, 55.
2. Cf. *Profession* [47], 185, 285, 291, etc.
3. *Rêveries*, IX, 330, 346, 365, 383.

et à y retrouver déjà celle de l'avenir. « Il aimait, nous dit Bernardin de Saint-Pierre, la simplicité des mœurs patriarcales. Nous parlions quelque fois de Noémi »; il s'attendrissait sur cette Ruth ingénue qui disait à Noémi : « votre peuple sera mon peuple, votre Dieu sera mon Dieu », et qui se « déterminait sur la religion par l'amitié [1] ». La rusticité sans artifices de la Bible lui paraissait un modèle que les poètes modernes devaient se proposer : « J'aime mieux la Ruth de la Bible que la vôtre », disait-il à son jeune ami Saint-Brisson, l'auteur des *Idylles françaises*; « Oh, fi! d'une Ruth qui se parfume [2] ». Il pouvait bien trouver le *Cantique des cantiques* hors de place dans le canon de l'ancien Testament, mais il en sentait la chaude et troublante poésie [3].

C'est de cette fréquentation assidue avec la Bible qu'est sorti, en des jours de grande angoisse, le petit poème du *Lévite d'Éphraïm*, dont il redisait encore, sur la fin de sa vie, que, « s'il n'était pas le meilleur de ses ouvrages, il en serait toujours le plus chéri ». Il se vantait d'avoir su y mettre, « malgré l'horreur du sujet », un style « champêtre et naïf », et de n'avoir « rien fait en sa vie où régnât une douceur de mœurs plus attendrissante, un coloris plus frais, des peintures plus naïves, un costume plus exact, une plus antique simplicité en toutes choses [4] ». Nous ne pouvons plus aujourd'hui partager la tendresse de Jean-Jacques pour son *Lévite*; mais ce petit pastiche de Gessner nous est précieux, parce qu'il nous montre de quelles visions Jean-Jacques s'enchantait dans la Bible. « Hommes de nos jours, s'écrie le poète du *Lévite*, ne calomniez pas les mœurs de vos pères. Ces premiers temps, il est vrai,

1. *J. J. Rousseau* [154], 106.
2. Lettre du 13 novembre 1762 [26], 402.
3. *Nouvelle Héloïse* (VI, VIII), V, 43; *Ve Lettre de la montagne*, III, 196; *Dictionnaire de musique*, art. *Cantique*, VII, 18-19; lettre citée à Saint-Brisson [26], 402.
4. *Confessions*, IX, 31-32; cf. XII, 272-283, et lettres au prince de Wirtemberg, du 18 février 1765; à Du Peyrou, du 24 décembre 1765, XI, 222, 302.

n'abondaient pas, comme les nôtres, en commodités de la vie; de vils métaux n'y suffisaient pas à tout; mais l'homme avait des entrailles, qui faisaient le reste; l'hospitalité n'était pas à vendre, et l'on n'y trafiquait pas des vertus [1] ». Ce sujet du *Lévite*, dont le « fond abominable » aurait pu le révolter, on s'explique cependant qu'il s'en soit laissé séduire. Il y trouvait d'abord cette « majesté des Écritures », qui « l'étonnait », ce grandiose, jusque dans l'horreur, qui devait plaire à son imagination; il y trouvait cette espèce d'héroïsme farouche et de sectarisme civique, dont le *Contrat social* nous donne parfois la sensation; il trouvait enfin d'aimables tableaux, où l'innocence et la simplicité des champs prenaient, par contraste, des grâces nouvelles.

Le lévite était jeune et beau; la jeune fille sourit, ils s'unirent, puis il l'emmena dans ses montagnes. Là, coulant une douce vie, si chère aux cœurs tendres et simples, il goûtait dans sa retraite les charmes d'un amour partagé; là, sur un sistre d'or, fait pour chanter les louanges du Très-Haut, il chantait souvent les charmes de sa nouvelle épouse. Combien de fois les coteaux du mont Hébal retentirent de ses aimables chansons! Combien de fois il la mena sous l'ombrage dans les vallons de Sichem, cueillir des roses champêtres et goûter le frais au bord des ruisseaux! Tantôt il cherchait dans les creux des rochers des rayons d'un miel doré, dont elle faisait ses délices; tantôt, dans le feuillage des oliviers, il tendait aux oiseaux des pièges trompeurs, et lui apportait une tourterelle craintive, qu'elle baisait en la flattant; puis, l'enfermant dans son sein, elle tressaillait d'aise, en la sentant se débattre et palpiter. « Fille de Bethléem, lui disait-il, pourquoi pleures-tu toujours ta famille et ton pays? Les enfants d'Éphraïm n'ont-ils point aussi des fêtes? les filles de la riante Sichem sont-elles sans grâce et sans gaieté? les habitants de l'antique Atharot manquent-ils de force et d'adresse? Viens voir leurs jeux et les embellir. Donne-moi des plaisirs; ô ma bien-aimée! en est-il pour moi d'autres que les tiens [2]?

Voilà bien « la terre promise » de Jean-Jacques. Ce n'est

1. XII, 275.
2. XII, 273.

pas la forêt embroussaillée du sauvage; mais c'est une Arcadie innocente, voluptueuse pourtant, où ni la science, ni la civilisation, ni la méchanceté des hommes ne viennent troubler les joies d'un cœur pur. Et c'est cette « terre promise » que la Bible lui ouvre.

Mais ce serait diminuer la part de la Bible dans la vie spirituelle de Jean-Jacques, que de la regarder seulement comme le chef-d'œuvre d'un art primitif et comme un stimulant sentimental : dans « le plus ancien des livres[1] », Jean-Jacques cherche aussi des enseignements et des renseignements. Nous avons vu déjà que certaines pages de l'*Essai sur l'origine des langues* impliquaient une croyance presque intacte à l'historicité de la *Genèse*. Le *Discours sur l'inégalité* semblait d'abord contredire cette interprétation, mais je crois avoir montré — et nous le verrons mieux encore, quand nous étudierons le système religieux de Rousseau dans son ensemble, — que la description de l'humanité primitive, telle que la présente le second *Discours*, n'a vraiment que la valeur et le stimulant d'une hypothèse. Dans l'indifférence et la méfiance complète de Jean-Jacques pour l'histoire, la Bible lui offre un sommaire de l'histoire humaine, qu'il accepte, à la fois par paresse intellectuelle et par respect de croyant. C'est, du moins, semble-t-il, l'état d'esprit de ses dernières années : la Bible lui paraît de plus en plus digne d'être admirée et d'être crue. Dans les *Rêveries*, il parle du « paradis terrestre » et du « jardin d'Eden », si bien « assorti de plantes », en homme qui ne paraît pas mettre en doute le récit de la Genèse[2]. « Il trouvait, nous dit le duc de Croÿ, dans Moïse et dans les objets reçus, plus de vérité que dans tout;... il pensait aussi que les Hébreux étaient le plus sûr[3] »; formules un peu obscures, mais qui, sans doute, signifient ceci : qu'à tout prendre, la représentation de l'histoire du monde, telle que la lui fournissait la Bible,

1. Cf. *Origine des langues*, I, 386.
2. IX, 375 et 389.
3. *Journal* [139], III, 15-16.

lui paraissait encore ce qu'il y a de « plus sûr ». Tandis que Voltaire, sous prétexte de regarder « l'histoire sainte » avec des yeux clairs et libres, perdait, en la regardant, le sens de l'histoire, et n'y trouvait plus que l'impertinente chronique d'un petit peuple sans culture, — Jean-Jacques continuait à voir dans la Bible le récit d'une des plus « étonnantes entreprises » que les annales humaines eussent enregistrées. Six ans avant sa mort, dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, il célébrait avec une admiration sans réserve la grandeur de l'œuvre de Moïse, de ce conducteur d'hommes, dont la législation, disait-il, « paraîtrait à nos docteurs digne de risée », mais qui a su réaliser ce prodige, d' « instituer en un corps de nation un essaim de malheureux fugitifs, sans arts, sans armes, sans talents, sans vertus, sans courage ». « Moïse, ajoutait-il, osa faire de cette troupe errante et servile, un corps politique, un peuple libre; et, tandis qu'elle errait dans les déserts, sans avoir une pierre pour y reposer sa tête, il lui donnait cette institution durable, à l'épreuve du temps, de la fortune et des conquérants, que cinq mille ans n'ont pu détruire ni même altérer, et qui subsiste aujourd'hui dans toute sa force, lors même que le corps de la nation ne subsiste plus [1] ».

L'admiration est ici purement politique; elle ne semble pas isoler Moïse des autres grands législateurs de l'antiquité, de Lycurgue et de Numa, qui ont fait voir au monde ce que pouvait, pour façonner un peuple, l'union du génie et d'une âme forte. Mais voici sur les destinées du peuple juif, une page d'un accent plus religieux, où la méditation s'arrête précisément à ce qu'il y a « d'unique » et de « merveilleux » dans cette histoire en face des autres histoires. Note toute personnelle, ou fragment d'un livre projeté, puis abandonné, cette page est demeurée inédite. Sa date est incertaine; mais elle semble bien appartenir aux quinze dernières années de la vie de Rousseau.

1. *Gouvernement de Pologne*, V, 242.

Les Juifs, dit-il, nous donnent cet étonnant spectacle : Les lois de Solon, de Numa, de Lycurgue, sont mortes; celles de Moïse, bien plus anciennes, vivent toujours. Athènes, Sparte, Rome, ont péri, et n'ont plus laissé d'enfants sur la terre. Sion détruite n'a point perdu les siens: ils se conservent, se multiplient, s'étendent par tout le monde, et se reconnaissent toujours: ils se mêlent chez tous les peuples, et ne s'y confondent jamais; ils n'ont plus de chefs, et sont toujours peuple; ils n'ont plus de patrie, et sont toujours citoyens. Quelle doit être la force d'un législateur capable d'opérer de pareils prodiges?... De tous les systèmes de législations qui nous sont connus..., nul, excepté celui-là, n'a subi toutes les épreuves, et n'y a toujours résisté. Le juif et le chrétien s'accordent à reconnaître en ceci le doigt de Dieu, qui, selon l'un, maintient sa nation, et, selon l'autre, qui la châtie. Mais tout homme, quel qu'il soit, y doit reconnaître une merveille unique, dont les causes, divines ou humaines, méritent certainement l'étude et l'admiration des sages, préférablement à tout ce que la Grèce et Rome nous offrent d'admirable en fait d'institutions politiques et d'établissements humains[1].

Ce ne sont peut-être pas les réflexions d'un croyant robuste, qui sait partout apercevoir avec certitude « le doigt de Dieu »; mais ce sont les réflexions d'un esprit religieux, que les préjugés rationalistes ne retiennent point, et qui s'arrête avec autant de respect que d'étonnement en présence du « miracle juif ».

Enfin, et plus encore que des satisfactions intellectuelles ou des thèmes de rêveries, la Bible apporte à Jean-Jacques le vrai réconfort de l'âme : il y trouve pour son cœur une nourriture, pour ses souffrances un allégement et les visions consolantes de l'avenir. Nous avons vu jadis qu'il empruntait au psautier la formule de ses espérances en l'au-delà[2]. Ce compagnon de son adolescence, il ne l'a point, sans doute, abandonné; mais il va maintenant retrouver le psalmiste dans sa famille spirituelle, parmi les prophètes. Sur un de ses cahiers de brouillons, qui'l a

1. Cahiers de brouillons [7], 8-9.
2. Cf. *Profession de foi* [47], 213.

rempli de notes durant son séjour en Angleterre, il a commencé à dresser une liste de *Passages de l'Écriture*, — les passages, j'imagine, qui l'avaient le plus ému. Cette liste inachevée s'ouvre sur des textes d'Isaïe[1]. Le choix a son importance : c'est la sensibilité et la foi de Jean-Jacques qui se révèlent au contact de la vision prophétique. Les premiers versets qu'il ait notés contiennent le célèbre anathème d'Isaïe contre la religion hypocrite de la nation pécheresse, qui croit purifier ses souillures et se libérer envers Dieu par des sacrifices inutiles, par la graisse des troupeaux, le sang des veaux, des agneaux et des boucs.

> Lavez-vous, purifiez-vous,
> Otez de devant mes yeux la malignité de vos pensées,
> Cessez de faire le mal,
> Apprenez à faire le bien,
> Examinez tout avant que de juger, assistez l'opprimé,
> Faites justice à l'orphelin, défendez la veuve.

En réclamant d'abord pour son Dieu l'offrande d'un cœur purifié, il semblerait que le prophète devançât le Vicaire Savoyard, quand il se refuse à confondre « le cérémonial de la religion avec la religion », et qu'il demande surtout à son disciple « le culte du cœur[2] ». Sauf peut-être les versets 2 et 16 du chapitre XXIII, que Jean-Jacques a notés parce que Tyr lui est apparue, sans doute, comme une figure de l'Angleterre, et qu'il a dû se complaire dans la pensée des malédictions qui pesaient sur la Tyr moderne, — ce qui l'a partout arrêté, ce sont les grandes espérances de régénération mondiale : soit les catastrophes prochaines qui délivreront l'univers des cités corrompues, soit la paix générale entre les nations, quand les peuples forgeront leurs lances en faucilles et leurs épées en socs de

1. Cahiers de brouillons [6], 41ro. Voici la liste des passages d'Isaïe que Rousseau a relevés : I, 11-14, 16-17, 21, II, 4, III, 4, 12, XIII, 12, XIV, 4, 5, 9-21, XVI, 10, XVII, 12-13, XVIII, 12, XIX, 11, XXII, 2, XXIII, 2, 16, XXV, 4, XXVIII, 7, 16, 20.

2. *Profession de foi* [47], 309-311 ; Isaïe, I, 11-14. J'emprunte ici la traduction de Lemaistre de Sacy, dont Jean-Jacques devait probablement se servir.

charrue. En face des versets 9-21 du chapitre XIV, il a écrit : « très beau ». C'est, en effet, l'une des « très belles pages » d'Isaïe ; la prophétie contre Babylone, et le chant de triomphe des Israélites affranchis :

Le Seigneur a brisé le bâton des impies,
La verge de ces fiers dominateurs.
. . . .
Toute la terre est maintenant dans le repos et dans le silence,
Elle est dans la joie et dans l'allégresse.
. . . .
Comment es-tu tombé du ciel, Lucifer,
Toi qui paraissais si brillant au point du jour?
Comment as-tu été renversé sur la terre,
Toi qui frappais de plaies les nations?
Qui disais en ton cœur : je monterai au ciel,
J'établirai mon trône au-dessus des astres de Dieu,
. . . .
Je me placerai au-dessus des nuées les plus élevées,
Et je serai semblable au Très-Haut.
Et néanmoins tu as été précipité de cette gloire dans l'enfer,
Jusqu'au plus profond des abîmes.
. . . .
Parce que tu as ruiné ton royaume,
Tu as fait périr ton peuple.
La race des méchants ne s'établira point sur la terre[1].

C'est toujours de la même vision que Jean-Jacques s'enivre. Ce qu'il demande aux prophètes de la Bible, c'est de le fortifier dans son espérance. Il est une Babylone spirituelle, qui étend sur les âmes son despotisme athée, qui, elle aussi, veut « monter au ciel », « établir son trône au-dessus de Dieu » et « faire périr son peuple », en dressant contre toute bonne croyance l'inquisition la plus féroce, et en essayant d'écraser le seul juste qui reste encore sur terre. A lire Isaïe, Jean-Jacques se réconforte : il sait que le triomphe de la « ligue » sera bref, et que, tôt ou tard, l'ordre sera rétabli par l'exaltation du juste. Mais, quand viennent les heures de grande désolation, où tout espoir lui semble interdit, la Bible lui offre encore un refuge, en le mettant en fraternité de douleur avec ceux

1. Isaïe, XIV, 5-20.

qui ont souffert et qui ont pleuré. Jean-Jacques a lu Jérémie, et s'est « lamenté » avec lui. Il avait même commencé à le traduire et à le mettre en musique, une musique « très touchante », nous dit Bernardin de Saint-Pierre, et toute « pleine de sanglots[1] ».

C'est aussi pour s'exercer au détachement, au mépris du siècle, et à placer sa confiance en Dieu seul, qu'il a pris, sur le tard, l'*Imitation de Jésus-Christ*, comme conseillère et consolatrice. Le 20 janvier 1763, il demandait à son libraire de lui en procurer un exemplaire « latin[2] »; et, depuis lors il semble bien que ce petit livre n'ait plus quitté sa table. On l'a retrouvé, et nous pouvons lire encore, sur le frontispice, la signature de *J. J. Rousseau*[3]. C'est bien le texte « latin », comme il l'avait demandé, dans l'édition de Lemercier, Paris, 1751. Les feuillets fatigués et salis montrent que cette *Imitation* a été souvent maniée; quelques gouttelettes de cire sembleraient même prouver qu'elle a été lue à la veillée, et peut-être au lit, pour ggérer à Jean-Jacques sa méditation du soir. Comme on pouvait l'attendre d'un chrétien qui n'est plus « papiste », et qui ne veut pas polémiquer, le IV[e] livre, qui est strictement catholique, et traite « du sacrement du corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ », a été négligé; mais les trois autres livres ont été chargés de soulignures nombreuses. C'est que, dans l'*Imitation*, en faisant un choix parmi ses conseils, Jean-Jacques pouvait retrouver comme les lumières directrices de sa vie. Vouloir la paix, aimer le silence et la solitude, méditer sur la mort, n'espérer d'autre joie que celle d'une bonne conscience, écouter la vérité qui nous parle au dedans de nous sans bruit de paroles, mépriser le siècle et ne demander sa consolation qu'à Dieu seul, — autant de maximes dont se sont nourries ses dernières années. Deux chapitres surtout ont retenu l'attention du lecteur. Dans le dixième du premier livre, le mystique conseiller invite « l'âme fidèle » au

1. *J. J. Rousseau* [154], 161, 169.
2. Lettre à Duchesne, XI, 15.
3. Cf. Tenant de Latour, *Mémoires d'un bibliophile* [540], 15-28.

silence; il la met en garde contre la consolation des vaines paroles, qui fait obstacle à « la consolation divine et intérieure » : c'est de celle-là surtout dont Jean-Jacques a besoin; et, pour s'encourager lui-même à la chercher de plus en plus dans le silence, il a traduit en marge cette réflexion : « qu'il est si rare de nous taire avant d'avoir blessé notre conscience ». L'autre annotation est encore plus significative. Le neuvième chapitre du livre II a pour titre : « De la privation de toute consolation »; c'est l'état même de Jean-Jacques, quand la ligue l'encercle, et que Dieu paraît l'abandonner. Acceptez ces disgrâces et ces angoisses spirituelles, dit l'auteur de l'*Imitation*; les plus saints les ont connues; elles témoignent de notre infirmité, et souvent sont les messagères de la grâce : « la consolation divine est donnée à l'homme, pour le fortifier contre l'adversité, mais la tentation lui vient, pour qu'il ne prenne pas trop de confiance en sa vertu. Le démon ne dort pas et la chair n'est pas encore morte. C'est pourquoi ne cessez pas de vous préparer au combat; car vous avez, à droite et à gauche, des ennemis qui ne reposent jamais ». *Nec caro adhuc mortua est*, comme s'exprime le texte latin. C'est une invitation à ne pas oublier la fragilité de la chair, un rappel à l'humilité pour une âme que la concupiscence travaille toujours. A cette pensée si chrétienne, Rousseau substitue sa vision des choses. Il barre la formule, qu'il remplace par celle-ci : *nec homines mali mortui sunt*. Le péché social se substitue au péché originel.

Si pourtant il fallait à Jean-Jacques vieilli un vade mecum, dans ses « promenades solitaires », ce n'était pas l'*Imitation* qu'il emportait. En fils inoublieux de Genève, c'est à la Bible qu'il revenait sans se lasser : « Sur la fin de ses jours, nous dit Bernardin[1], il s'était fait un petit livre

1. *Harmonies* [529], I, 383. Je dois pourtant rappeler que les *Harmonies*, ainsi que l'a montré M. Maurice Souriau dans son *Bernardin de Saint-Pierre* [589], n'offrent qu'un texte très suspect, où la part d'Aimé Martin est aussi considérable que celle de Bernardin. M. Souriau, qui, comme on sait, a dépouillé tous les manuscrits du

de quelques feuilles de l'ancien et du nouveau Testaments : c'était, entre autres, celles de l'*Ecclésiaste* et du *Sermon sur la montagne*. Il le portait toujours avec lui ». Bible simplifiée, réduite à l'essentiel, aux quelques maximes pratiques où sont comme enfermées la réalité mélancolique de la vie et les espérances qui la rendent tolérable. « Tout est vanité.... La sagesse elle-même n'est qu'une sottise.... La pensée soutenue attriste le corps.... Augmenter sa science, c'est augmenter sa douleur[1] ». Ce petit bréviaire de désillusion et de méfiance à l'égard de l'esprit est bien conforme à la désespérance de Jean-Jacques. Mais il y a les paroles de la fin, qui rendent à la vie son prix véritable : « Grains Dieu et observe ses commandements, car c'est là le tout de l'homme » ; il y a surtout les paroles qui ont été dites du haut de la montagne, et qui contiennent les promesses divines par où la douleur s'apaise et l'âme désespérée s'illumine : « Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés... ; bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés... ; bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux leur appartient ». C'est dans ces « béatitudes » que Jean-Jacques vient chercher asile aux heures de détresse ; et c'est, sans doute, en relisant le sermon sur la montagne, « le plus beau des discours de Jésus », comme disait une note de la *Profession*, qu'il versait ces « torrents de larmes », dont il a parlé à M. de Franquières[2]. Jésus, auquel, toute sa vie, il n'a cessé de prodiguer son respect, sa tendresse, et presque son adoration, devient le céleste modèle vers lequel il tourne ses suprêmes pensées. Dans sa lettre à

Havre, dont Martin s'est servi pour établir le texte des *Harmonies*, a bien voulu m'écrire qu'il ne se souvenait pas d'y avoir vu le détail que je rapporte ici. Néanmoins ce détail me paraît vraisemblable ; et je croirais volontiers que, s'il manque effectivement dans les manuscrits, Martin a pu le recueillir de la bouche même de Bernardin. Je le laisse donc ici, en y joignant le point d'interrogation qui convient.

1. *Ecclésiaste*, I, 1, 17-18, XII, 12.

2. Lettre du 15 janvier 1769 ; *Profession de foi* [47], 525, 337.

M. de Franquières, il reprend une dernière fois le parallèle de Socrate et de Jésus, — et pour donner encore tout l'avantage au « sage hébreu ». Sans doute, avoue-t-il, un Luc ou un Matthieu sont de piètres artistes à côté de Xénophon et de Platon; mais leurs gaucheries d'historiens ne parviennent pas à masquer complètement le maître admirable dont ils ont été les disciples grossiers; et, à travers tout leur « fatras », « l'homme divin » apparaît.

Le vol sublime que prit sa grande âme l'éleva toujours au-dessus de tous les mortels; et, depuis l'âge de douze ans jusqu'au moment où il expira dans la plus cruelle ainsi que dans la plus infâme de toutes les morts, il ne se démentit pas un moment. Son noble projet était de relever son peuple, d'en faire derechef un peuple libre et digne de l'être; car c'était par là qu'il fallait commencer. L'étude profonde qu'il fit de la loi de Moïse, ses efforts pour en réveiller l'enthousiasme et l'amour dans les cœurs, montrèrent son but, autant qu'il était possible pour ne pas effaroucher les Romains; mais ses vils et lâches compatriotes, au lieu de l'écouter, le prirent en haine, précisément à cause de son génie et de sa vertu, qui leur reprochaient leur indignité. Enfin ce ne fut qu'après avoir vu l'impossibilité d'exécuter son projet, qu'il l'étendit dans sa tête, et que ne pouvant faire par lui-même une révolution chez son peuple, il voulut en faire une par ses disciples dans l'univers. Ce qui l'empêcha de réussir dans son premier plan, outre la bassesse de son peuple incapable de toute vertu, fut la trop grande douceur de son caractère, douceur qui tient plus de l'ange et du Dieu que de l'homme, qui ne l'abandonna pas un instant, même sur la croix, et qui fait verser des torrents de larmes à qui sait lire sa vie comme il faut[1].

V

Serait-ce une illusion, mais il me semble discerner dans ce portrait de Jésus autre chose, ou, du moins, quelque chose de plus que dans le discours du Vicaire sur la

1. Lettre à M. de Franquières [47], 524-525.

« beauté de l'Évangile ». Quand je lis que « les vils et lâches compatriotes de Jésus, au lieu de l'écouter, le prirent en haine, précisément à cause de son génie et de sa vertu, qui leur reprochaient leur indignité », — je ne puis m'empêcher de croire, qu'en écrivant cette phrase, Jean-Jacques, plus ou moins consciemment, assimilait son œuvre et « sa passion » à celles de Jésus. Le sentiment se précise peut-être davantage dans une lettre qu'il écrivait à Moultou le mois suivant. « Eh quoi, s'écriait-il, le juste infortuné en proie à tous les maux de cette vie, sans en excepter même l'opprobre et le déshonneur, n'aurait nul dédommagement à attendre après elle, et mourrait en bête après avoir vécu en Dieu? Non, non, Moultou, Jésus, que ce siècle a méconnu, parce qu'il est indigne de le connaître, Jésus, qui mourut après avoir voulu faire un peuple illustre et vertueux de ses vils compatriotes, le sublime Jésus ne mourut point tout entier sur la croix; et moi, qui ne suis qu'un chétif homme plein de faiblesses, mais qui me sens un cœur dont un sentiment coupable n'approcha jamais, c'en est assez, pour qu'en sentant approcher la dissolution de mon corps, je sente en même temps la certitude de vivre[1] ». Il y a dans cet instinctif « et moi », en dépit de l'aveu qui l'accompagne, comme la poussée irrésistible d'un sentiment profond, l'orgueil du « juste infortuné », qui, lui aussi, « a vécu en Dieu », et qui sent dans son « âme sublime » la certitude de son immortalité, presque de sa divinité. Je sais bien qu'il proteste plusieurs fois contre toute comparaison entre Jésus et lui. « Je déteste ce blasphème, et désavoue cette témérité », disait-il en une formule décroissante, qui m'inquiète un peu, comme si elle témoignait d'un ravisement. Personne, sans doute, « ne parla plus dignement que moi du vrai christianisme et de son auteur », mais la *Profession du Vicaire* ne peut suppléer à l'Évangile : « il faut conserver ce livre sacré comme la règle du maître, et les miens

1. Lettre du 14 février 1769, XII, 138.

comme les commentaires de l'écolier[1] ». Si, dans les dernières années, quelque disciple trop enthousiaste le mettait sans façon « au-dessus de Jésus-Christ », le compliment lui « faisait peur », et il ne voulait pas recevoir cet adorateur imprudent[2]. Non, certes, il ne se plaçait pas « au-dessus de Jésus »; mais, à de certains jours, sans peut-être en avoir une pleine conscience, il se logeait dans une région voisine. Quand il reprochait aux Genevois de « machiner contre le christianisme et contre lui[3] », quand il commençait sa lettre à l'archevêque de Paris par le mot de Jésus : « qu'y a-t-il entre vous et moi[4] »! quand vers la fin de sa vie, il se plaisait à répéter « qu'il n'avait pas une pierre où reposer sa tête[5] », n'avait-il pas au fond de lui-même cette pensée obscure qu'il devenait comme un autre Christ, et qu'il reprenait la succession du « Fils de l'Homme »? Après avoir retrouvé dans le Juste idéal, que nous présente la *République* de Platon, l'image « trait pour trait » de Jésus-Christ, il finit par s'y retrouver lui-même; et, dans sa lettre à M. de Franquières, n'est-ce pas à lui qu'il songe quand il décrit « le juste accablé des outrages de la fortune et des injustices des hommes, diffamé, persécuté, tourmenté, et méritant tous les prix de la vertu, voyant déjà la mort qui s'approche et sûr que la haine des méchants n'épargnera pas sa mémoire, quand ils ne pourront plus rien sur sa personne[6] »?

Toutes ces assimilations inconscientes, je le croirais volontiers, ont dû rester chez lui enveloppées et informulées. Il eut certainement traité de « blasphémateur », le disciple maladroit qui aurait voulu préciser et développer

1. *IVe Lettre de la montagne*, III, 175.
2. Bernardin de Saint-Pierre [154], 39.
3. *IVe Lettre de la montagne*, III, 167.
4. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 58.
5. Lettres à Du Peyrou, du 26 septembre 1758; à Lalliaud, du 5 octobre 1768; à Mme B., du 16 mars 1770, XII, 106, 108, 208, etc.
6. Lettre à M. de Franquières [47], 523.

le parallèle. Mais, à tout le moins, il s'est rangé, sans hésiter, dans le martyrologe des grands hérauts de la Providence, de tous ceux que « la Providence a fait naître parmi les hommes, en les faisant d'une autre espèce qu'eux [1] », de tous ceux qui avaient reçu d'elle la mission d'annoncer au monde les dures vérités salutaires, et qui souffrent persécution pour cette justice supérieure dont ils sont les messagers [2]. Job, dont il croyait avoir surpassé l'infortune [3], les prophètes d'Israël, dont il a repris pour son compte les lamentations et les espérances, Jeanne d'Arc, qu'il a su comprendre dans « le siècle malheureux » de la *Pucelle*, et dont il avait « dressé les autels » au fond de son cœur [4], — voilà de quelle lignée spirituelle il se sent. « Non », disait-il à M. de Saint-Germain, qui voulait le détourner de venir à Paris se jeter dans les griffes de la « ligue », « non, je ne trouve rien de si grand, de si beau, que de souffrir pour la vérité. J'envie la gloire des martyrs; si je n'ai pas en tout la même foi qu'eux, j'ai la même innocence et le même zèle : et mon cœur se sent digne du même prix [5] ». C'est dans cette attitude de « martyr pour la vérité » qu'il veut finalement se faire voir aux hommes, « vieillissant seul parmi tous ces forcenés, sans aucune consolation de personne, sans néanmoins perdre ni courage ni patience, et, dans l'ignorance où l'on le tient, élevant au ciel, pour toute défense, un cœur exempt de fraude et des mains pures de tout mal [6] ».

C'est dans cette attitude qu'il est mort. Si l'on en croit le récit de Thérèse à l'abbé Brizard [7], il se serait éteint comme sa Julie — avec, sans doute, moins d'optimisme,

1. Lettre à Moultou, du 15 juin 1762, X, 337.

2. *Confessions*, VIII, 146, 159, IX, 26; *Correspondance*, X, 92, 337, 350, XII, 250, etc.

3. *Dialogues*, IX, 281.

4. Bernardin de Saint-Pierre, *J. J. Rousseau* [154], 161, 175; Cf. Souriau, *Bernardin de Saint-Pierre* [589], 296-299.

5. Lettre du 26 février 1770, XII, 199.

6. *Dialogues*, IX, 139 note.

7. Notes de l'abbé Brizard [620], 107-108.

en songeant à toutes les misères de son existence, à la persécution qui n'allait pas épargner « sa mémoire », — mais avec la même sérénité, la même sécurité, la même tranquillité, et presque la même « gaîté » : comme elle, il se serait répandu en belles paroles consolatoires, plus édifiantes que tous les discours de « ministres » : « Ma bonne amie, lui dit-il, ouvrez la croisée ; l'air est si pur et serein ! Que je voie encore une fois le soleil ! Il me semble que je vois les cieux ouverts. Ma bonne amie, ne voyez-vous pas Dieu qui m'attend dans les bras de sa miséricorde. Je lui ai toujours demandé de finir ma vie sans douleurs, sans avoir le médecin et le chirurgien ; il m'a exaucé. Je vais me joindre à lui dans le sein de la béatitude où les hommes ne m'iront pas chercher [1] ». — « Ah, ajoutait Thérèse, on disait qu'il n'avait pas de religion ! personne n'en avait davantage ». Elle n'avait point tort : il avait « de la religion » ; et, sur cette vie si douloureuse, si tragiquement affolée vers le soir, la religion seule avait mis un apaisement.

Mais comment faut-il nommer cette « religion » ? On est peut-être plus embarrassé pour le dire, lorsqu'on connaît mieux Jean-Jacques. « Suivez, monsieur », lui écrivait quelques années avant sa mort l'excellent capitaine de Saint-Germain, « suivez le conseil d'un homme qui vous chérit et vous honore, et laissez à vos œuvres, et aux honnêtes gens de ce siècle et à la postérité, le soin de vous justifier. Vivez en solitude, conservez dans le cœur cette paix que les hommes ne peuvent ni troubler ni donner ; soyez résigné en tout à la volonté de Celui de qui nous tenons tout, souffrez les maux et les injures avec patience ; soyez utile à vos frères, sans en excepter vos ennemis ; c'est la plus terrible vengeance que vous puissiez exercer contre eux, et la preuve la mieux établie de votre innocence. Admirable religion chrétienne, vous seule

1. Paroles presque identiques dans le récit de l'architecte Pâris [149 bis], 107.

prescrivez de pareils sentiments, vous seule comblez dans ce monde ceux qui pratiquent ce que vous ordonnez de délices ineffables, avant-coureurs des éternels, dont vous nous assurez. Daignez vous faire connaître et goûter à mon ami monsieur Jean-Jacques Rousseau [1] ». Jean-Jacques, a-t-il suivi pleinement le conseil du pieux capitaine? ce qu'il a connu et goûté, est-ce bien « la religion chrétienne »? Pour nous, qui pouvons pénétrer dans cette âme troublée, y soupçonner je ne sais quelle folle adoration du dieu qu'il se croyait être, sans y trouver jamais l'humble aveu du pécheur, qui veut purifier sa misère par le repentir et l'appel de la grâce, — nous restons hésitants devant ce christianisme étrange qu'est le christianisme de Jean-Jacques : un christianisme où il reste un Christ, sans doute, mais où il s'est introduit un Jean-Jacques. Cependant, à laisser de côté ces mystères d'une conscience et d'un esprit, à ne voir que les gestes où s'extériorise une âme, — devant ce vieillard douloureux, solitaire, resté fidèle à sa foi, supportant, non sans plaisir, une pauvreté qui ne semble même pas l'atteindre, travaillant de ses mains comme un ouvrier, inépuisablement et discrètement charitable, calme, résigné, oubliant ses ennemis et ne parvenant pas à les haïr, cherchant une consolation à sa misère dans les cantiques et les fleurs des champs, — on comprend le premier mot de Thérèse : « Si mon mari n'est pas un saint, qui est-ce qui le sera [2] »?

1. Lettre du 28 février 1770 [13], 2ro-vo.
2. Récit de l'architecte Pâris [149bis], 107.

CHAPITRE VII

ROUSSEAU EXPLIQUÉ PAR JEAN-JACQUES : LE RAPPORT DE LA PENSÉE RELIGIEUSE A LA VIE

Oui, Thérèse ne se trompait pas : « il avait de la religion [1] » ; mais lui-même avait trouvé une formule plus exacte, quand il avait répondu à l'archevêque de Paris : « Je dirai ma religion, parce que j'en ai une [2] ». C'est vraiment *sa* religion : elle n'est pas seulement son œuvre, elle a été la perpétuelle création de sa vie : souvent différente d'elle-même, en apparence, mais toujours d'accord avec les exigences de son fonds, sans être jamais au-dessous ni au-dessus d'elles. Pour reprendre un dédoublement, dont il a été le premier à se servir, la religion de Rousseau est la transposition métaphysique de la vie de Jean-Jacques. Ce serait donc une tentative superflue d'y chercher l'unité d'un système. Autant vaudrait essayer de réduire et de comprimer en « système » ce que Montaigne appelait « le mouvement inégal, irrégulier et multiforme » de la vie [3]. Si la *Profession de foi* elle-même, qui

1. Notes de l'abbé Brizard [620], 107 ; cf. encore la lettre à Vernes, du 18 février 1758, X, 180.
2. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 82.
3. *Essais*, III, 3 [157], III, 40.

représente, nous l'avons vu, le plus grand effort de Rousseau pour introduire dans ses sentiments religieux une coordination intellectuelle, ne manifeste que sa sincérité, et supplée à l'unité systématique par l'unité d'accent, à plus forte raison serait-il vain de vouloir grouper autour d'un centre logique les divers actes de foi où les diverses émotions de cette vie ont trouvé leur arrière-plan divin.

I

Il l'a bien senti lui-même. Il disait à dom Deschamps, pour justifier sa méfiance à l'égard de toute généralisation : « nos sens ne nous montrent que des individus; l'attention achève de les séparer; le jugement peut les comparer un à un; mais voilà tout. Vouloir tout réunir passe la force de notre entendement, c'est vouloir pousser le bateau dans lequel on est, sans rien toucher au dehors[1] ». En religion, pas plus qu'ailleurs, il n'était capable de « tout réunir ». Il a reconnu plusieurs fois que les choses s'offraient à lui « isolément », sans qu'il parvînt toujours à voir comment elles s'enchaînaient et pouvaient « se réunir » en un tout : « J'ai moins de raisonnement que d'esprit », déclarait-il, c'est-à-dire : j'ai plus de vivacité d'âme, plus d'intuitions que de puissance logique. Néanmoins il s'acharnait à vouloir souder ensemble ces vérités sporadiques, à trouver entre elles les « transitions » qui s'obstinaient à le fuir; mais, ce faisant, il sentait bien qu'il allait contre sa nature, qui était purement intuitive[2]; et c'est en songeant, sans doute, à cette résistance que lui opposaient les idées dans le travail de la réflexion, qu'il a pu écrire le para-

1. Lettre du 8 mai 1761 [28], 149.
2. Lettre à dom Deschamps, du 12 septembre 1761 [28], 163; *Mon portrait* [41], 275.

doxe fameux : que « la réflexion est un état contre nature », en tout cas, une « dépravation[1] ».

Cette difficulté personnelle se compliquait, pour lui, d'une difficulté de langue. Des idées très systématiques se seraient enfermées plus vite dans des formules précises, et se seraient annexé des mots d'une valeur permanente. Au service de ses intuitions fragmentaires, Rousseau ne trouvait qu'un vocabulaire très pauvre, parce que ces intuitions étaient trop mobiles, et rendues trop diverses par leur mobilité. Pour chacune d'elles, il lui aurait fallu une langue neuve et qui se laissât faire. Aussi, c'est risquer sur sa pensée les plus grossiers contresens, si l'on ne comprend d'abord que tous les termes de son dictionnaire philosophique ne gardent pas toujours chez lui une signification immuable[2] : « J'ai fait cent fois réflexion en écrivant, avoue-t-il lui-même dans une note de l'*Émile*[3], qu'il est impossible dans un long ouvrage de donner toujours les mêmes sens aux mêmes mots. Il n'y a point de langue assez riche pour fournir autant de termes, de tours et de phrases, que nos idées peuvent avoir de modifications. La méthode de définir tous les termes, et de substituer sans cesse la définition à la place du défini, est belle, mais impraticable; car, comment éviter le cercle? Les définitions pourraient être bonnes, si l'on n'employait pas des mots pour les faire. Malgré cela, je suis persuadé qu'on peut être clair, même

1. *Discours sur l'inégalité*, I, 87.

2. Pour me borner à un exemple court, il a écrit, très vraisemblablement dans la même année, les trois formules suivantes : « Dieu nous a donné la raison pour connaître ce qui est bien, la conscience pour l'aimer, et la liberté pour le choisir »; « il nous a donné la liberté pour suivre notre volonté, la conscience pour vouloir ce qui est bien, et la raison pour le connaître »; « il nous a donné la liberté pour faire le bien, la conscience pour le vouloir, et la raison pour le choisir » : cf. *Profession de foi* [47], 295, note 4, et 533. Mais c'est surtout dans l'emploi des mots *raison*, *cœur*, *conscience*, *sentiment*, que les valeurs sont changeantes.

3. IIe livre, II, 76.

dans la pauvreté de notre langue, non pas en donnant toujours les mêmes acceptions aux mêmes mots, mais en faisant en sorte, autant de fois qu'on emploie chaque mot, que l'acception qu'on lui donne soit suffisamment déterminée par les idées qui s'y rapportent, et que chaque période, où ce mot se trouve, lui serve, pour ainsi dire, de définition ». Il a raison : rien ne serait plus aisé, à qui voudrait s'offrir le luxe apparent d'une critique précise, d'aligner en deux colonnes deux séries de propositions adverses, prises chez le Rousseau le plus authentique, et de réduire son œuvre à un bréviaire de contradictions; mais ce ne serait pas seulement un jeu puéril, ou même une trahison : ce serait un jeu inintelligent. Les formules de Jean-Jacques, en dépit de leurs contradictions verbales, se retrouvent le plus souvent d'accord, lorsqu'on les replace dans leur courant sentimental. Ne le faisons pas pourtant plus conséquent, ou plus un, qu'il voulait l'être; et reconnaissons, qu'en donnant même à chacune de ses formules toute leur valeur d'actualité, il n'est pas toujours facile de les concilier. « Vous voulez, dit-il à son interlocuteur dans la seconde *Préface* de la *Nouvelle Héloïse*, qu'on soit toujours conséquent. Je doute que cela soit possible à l'homme; mais ce qui lui est possible, est d'être toujours vrai », il veut dire sincère [1]. C'est ce qu'il a été. A ceux qui l'écoutaient il a promis, non de la logique, mais de la « bonne foi [2] ». Il ne s'est donc pas privé de se contredire, ou de paraître se contredire. Je n'entends point par là que sa sincérité ait été surtout de l'incohérence, et que son esprit soit resté ouvert à tous les vents. Bien au contraire : c'est toujours le même souffle qui court sur son œuvre dans la même direction; et c'est dans cette permanence du sentiment dominateur que se trouve l'unité de sa pensée religieuse comme de sa pensée totale.

1. IV, 16.
2. *Profession de foi* [47], 305.

« Il faut être soi », disait-il souvent dans ses dernières années [1]. Ce fut toujours la maxime inconsciente de sa vie, car il ne savait ni ne pouvait être autre chose. Nature perpétuellement instable, dont l'existence n'a guère été qu'une douloureuse ou délicieuse palpitation, l'univers disparaissait, en quelque sorte, devant ses yeux troublés : il n'y avait plus, pour émerger dans sa conscience, que le moi sentant et frémissant; ou plutôt ce moi ne savait retrouver dans l'univers que lui-même, et ne pouvait en jouir que dans la mesure où il l'avait, pour ainsi dire, recréé et assimilé. « Je m'aime trop, disait-il sur le tard, pour pouvoir haïr qui que ce soit. Ce serait resserrer, comprimer mon existence, et je voudrais plutôt l'étendre sur tout l'univers [2] ». On peut élargir la formule, sans qu'elle perde pour lui sa justesse psychologique : Je m'aime trop, aurait-il pu dire, pour concevoir une vérité dont je serais privé. Ce serait resserrer, limiter mon existence et ma puissance. J'aimerais mieux qu'il n'y eût pas d'autre vérité que moi-même. Je n'imagine pas, d'ailleurs, qu'il puisse exister une vérité en dehors de celle que je désire et que je veux. — Son Vicaire Savoyard, nous l'avons vu, se console assez vite de ne point trouver la vérité : si l'erreur « se rapporte mieux à sa nature », si elle est « plus conforme à son être », si elle est « son erreur », elle équivaut pratiquement à la vérité [3]. « Il ne s'agit pas, écrit-il audacieusement, de savoir ce qui est, mais seulement ce qui est utile [4] ».

1. Bernardin de Saint-Pierre, *J. J. Rousseau* [154], 98, 129, 183.
2. *Rêveries*, IX, 370.
3. *Profession de foi* [47], 60 et note 10, 61. On trouve, sans doute, plus loin, p. 91, des principes en apparence opposés : « La vérité est dans les choses, et non pas dans mon esprit qui les juge; et moins je mets du mien dans les jugements que j'en porte, plus je suis sûr d'approcher de la vérité » ; mais le *moi* dont il s'agit ici, ce n'est pas le *moi* profond, c'est le *moi* faussé par les habitudes et les préjugés de la société; et, d'ailleurs, la conclusion de ces remarques est qu'il faut « se livrer au sentiment ».
4. *Émile*, II, 37 : cf. id., 128 et note 2.

Entendons ce paradoxe, non dans un sens bassement pratique, mais dans un sens d'égotisme souverain. Il a paru quelquefois l'interpréter en utilitariste un peu grossier, presque en politicien de l'ordre moral. Il disait même à dom Deschamps : « Il ne suffit pas de considérer le bien qu'un livre contient en lui-même, mais on doit aussi peser le mal auquel il peut donner lieu. Il faut songer qu'il trouvera moins de lecteurs bien disposés que de mauvais cœurs et de têtes mal faites. Il faut, avant de le publier, comparer le bien et le mal qu'il peut faire, et les usages avec les abus. C'est par celui de ces deux effets qui doit l'emporter sur l'autre qu'il est bon ou mauvais à publier »; et, quelques semaines plus tard : « Que j'adopte ou non vos sentiments, pourvu qu'il me soit démontré qu'il serait utile aux hommes de les adopter, vous pouvez compter de ma part sur autant de zèle que si, moi-même, j'en étais l'auteur; car, dans mon amour de la vérité, je ne suis pas assez heureux pour être sûr que c'est moi qui la possède; et, dans cette incertitude, c'est l'utilité du genre humain, plus facile à connaître, qui doit nous servir de guide [1] ». La grande note finale de la *Profession* est, en effet, une apologie de la religion du point de vue de « l'utilité du genre humain »; et, dans sa *Lettre à M. de Beaumont* [2], il se fait un mérite d'avoir mis plus fortement en valeur que quiconque cette « utilité de la religion », utilité qu'il semble reconnaître comme suprême criterium. « Prenons donc cette utilité pour règle, et puis établissons la doctrine qui s'y rapporte le plus. Nous pouvons espérer d'approcher de la vérité autant qu'il est possible à des hommes; car il est à présumer que ce qui est le plus utile aux créatures est le plus agréable au créateur [3] ». Je ne voudrais pas nier la bonne foi de ces propos, mais ils ont un peu, à mon sens, une valeur exotérique. Le vrai Jean-Jacques se soucie moins des autres, et se détache moins facilement de lui-

1. Lettres des 25 juin et 17 octobre 1761 [28], 153, 166-167.
2. III, 113; cf. encore *Lettres de la montagne*, III, 124, 146.
3. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 93.

même. Il ne saurait y avoir pour lui d'autre vérité que celle qui satisfait ses exigences vitales. La religion est une de ces exigences. « Quand l'être immense dont elle s'occupe n'existerait pas, il serait bon encore que l'homme s'en occupât sans cesse », pour trouver la véritable direction de sa vie; l'âme de Jean-Jacques a besoin d'être religieuse, sinon « pour son bonheur dans l'autre monde », du moins « pour son bonheur dans celui-ci[1] », c'est-à-dire pour le plein épanouissement de toutes ses puissances. Elle étoufferait dans un univers sans Dieu; Dieu lui est nécessaire pour exister. En une plainte admirable, mais trop peu connue, d'une ferveur étrange et haletante, son Pygmalion s'indigne que la nature se refuse à se laisser absorber par lui, et que la création de son génie ne participe pas pleinement à l'ardeur qui le consume :

Quels traits de feu semblent sortir de cet objet pour embraser mes sens, et retourner avec mon âme à leur source!... Tourments, vœux, désirs, rage, impuissance, amour terrible, amour funeste!... oh! tout l'enfer est dans mon cœur agité. Dieux puissants, dieux bienfaisants, dieux du peuple, qui connûtes les passions des hommes, ah! vous avez tant fait de prodiges pour de moindres causes! Voyez cet objet, voyez mon cœur, soyez justes, et méritez vos autels. Et toi, sublime essence, qui te caches aux sens et te fais sentir aux cœurs, âme de l'univers, principe de toute existence, toi, qui, par l'amour, donnes l'harmonie aux éléments, la vie à la matière, le sentiment aux corps et la forme à tous les êtres; feu sacré, céleste Vénus, par qui tout se conserve et se reproduit sans cesse; ah! où est ton équilibre? Où est ta force expansive? Où est la loi de la nature dans le sentiment que j'éprouve? Où est ta chaleur vivifiante dans l'inanité de mes vains désirs? Tous tes feux sont concentrés dans mon cœur, et le froid de la mort reste sur ce marbre; je péris par l'excès de vie qui lui manque. Hélas! je n'attends point un prodige: il existe; il doit cesser; l'ordre est troublé, la nature est outragée: rends leur empire à ses lois, rétablis son cours bienfaisant, et verse également ta divine influence. Oui,

1. *Nouvelle Héloïse* (III, xviii, VI, viii), IV, 248, V, 46.

deux êtres manquent à la plénitude des choses, partage-leur cette ardeur dévorante, qui consume l'un sans animer l'autre[1].

Jean-Jacques livre le fond de son âme dans cette plainte impérieuse. Ce n'est pas seulement la statue qui s'anime sous cette incantation, et qui vient, en répondant à l'appel de l'artiste, se créer un *moi*. C'est l'univers tout entier, que Jean-Jacques a supplié de venir vers lui, pour se convertir en lui et réaliser « la plénitude des choses ». « Dieux puissants, dieux bienfaisants.... voyez mon cœur, soyez justes, et méritez vos autels ». Telle est la prière-type de Jean-Jacques : « O Dieu, viens à moi, parle-moi, console-moi, et mérite que je te proclame ». Quand le Vicaire se met en quête de la vérité avec une ferveur amoureuse, et demande : « pourquoi faut-il qu'elle se dérobe à l'empressement d'un cœur fait pour l'adorer[2] »? quand Jean-Jacques écrit à Voltaire : « toutes les subtilités de la métaphysique ne me feraient pas douter un moment de l'immortalité de l'âme et d'une Providence bienfaisante, je la sens, je la crois, je la veux[3] », — c'est l'étonnement de Pygmalion devant la résistance de la statue, et c'est aussi la même sommation efficace[4].

Lui-même nous a confessé, qu'en écrivant la *Nouvelle Héloïse*, il caressait en imagination sa Julie et sa Claire, et « raffolait de ces charmantes filles comme un autre Pygmalion[5] ». Mais on peut dire que toutes ses conceptions ont été, pour lui, autant de Galathées, parmi lesquelles il a vécu en artiste souverain, qui les anime et qui en

1. *Pygmalion*, V, 234-235.

2. *Profession de foi* [47], 49.

3. Lettre du 18 août 1756, X, 133.

4. Si l'on osait risquer l'expression, on pourrait peut-être qualifier de « pygmalionisme », cet état d'esprit où l'illusion devient d'elle-même la réalité. C'est le contraire de cet autre état d'esprit, dont Flaubert a donné la formule fameuse dans la *Préface* aux *Dernières chansons* de Louis Bouilhet, et que l'on a appelé le « bovarysme » : cf. J. de Gaultier, *Le Bovarysme*, Paris, *Mercure de France*, 1902, in-12.

5. *Confessions*, VIII, 313. On sait que *Pygmalion* était l'un des morceaux de son œuvre que Jean-Jacques préférait déclamer : cf. Genlis *Mémoires* [144], II, 9.

jouit. Devant cet inlassable Pygmalion, il n'y a plus d'autre univers que l'univers selon son cœur, où il s'est amoureusement réfugié : « ses fictions lui deviennent plus douces que les réalités mêmes...; pour lui, désirer et jouir ne sont qu'une seule et même chose ». Pendant longtemps, avoue-t-il encore, « ses visions chéries lui tenaient lieu de tout; et dans le feu de la jeunesse, sa vive imagination, surchargée, accablée d'objets charmants qui venaient incessamment la remplir, tenait son cœur dans une ivresse continuelle, qui ne lui laissait ni le pouvoir d'arranger ses idées, ni celui de les fixer, ni le temps de les écrire, ni le désir de les communiquer ». Le Dieu de Jean-Jacques a été la plus « favorite » de ces « visions[1] ». Sans doute, il l'a située expressément en dehors de ce monde imaginaire, où il venait s'enchanter : « Hors l'Être existant par lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas ». Rousseau l'a dit, et par deux fois[2]; mais c'est une réserve purement métaphysique, et sans valeur pratique. Dans la conversation, il la supprime, et dit simplement : « Il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas[3] ». Le Dieu auquel il s'est donné, Dieu du cœur et du bonheur, n'échappe pas « cette force consolante qui rapproche de l'homme tout ce qu'il désire »; et c'est bien lui qui règne sur « ce pays des chimères, le seul en ce monde digne d'être habité[4] ». Tel est encore, je crois, le sentiment qui se cache dans une réflexion comme celle-ci : « La seule jouissance que je peux concevoir dans la Divinité, hors sa plénitude, ou plutôt qui la complète, c'est celle de régner sur des âmes justes[5] »; en d'autres termes, Dieu n'existe pleinement et vraiment que dans la mesure où il est pensé, accueilli, adoré par des Jean-Jacques.

1. *Dialogues*, IX, 203, 233, 212-213.

2. *Nouvelle Héloïse* (VI, VIII), V, 41; V[e] livre d'*Émile*, II, 419.

3. D'Escherny, *Éloge de J. J. Rousseau* [482], I, p. LXXVII : « Un des mots qu'il a le plus répété en sa vie, de vive voix et par écrit, est celui-ci : *il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas* ».

4. *Nouvelle Héloïse* (VI, VIII), V, 40.

5. *Fragments divers* [26], 365.

Est-ce aussi dans « ce pays des chimères » qu'habiterait la vérité? Jean-Jacques n'en a jamais convenu. Mais, si elle n'avait pas pris naissance dans cette délicieuse région des désirs, elle n'aurait pas été ce qu'elle a été pour lui, une espèce d'ivresse toujours réconfortante : il y aurait eu des vérités austères, tristes, désespérantes. La vérité s'est toujours montrée à Jean-Jacques avec le sourire de Galathée à Pygmalion. « La vérité que je connais, écrivait-il à dom Deschamps [1], ou ce que je prends pour elle, est très aimable ; il en résulte pour moi un état très doux, et je ne conçois pas comment je pourrais en changer sans y perdre... ; mais, à parler sincèrement, je suis bien plus persuadé que convaincu. Je crois, mais je ne sais pas même si la science qui me manque sera bonne ou mauvaise, et si, peut-être, après l'avoir acquise, il ne faudra pas dire : alto quæsivi cœlo lucem ingemuique reperta ». Jamais il n'a pénétré dans ce ciel de la vérité qui déconcerte ou effraye. Et l'on s'explique qu'il ait pu dire qu'il n'avait jamais connu le doute [2], parce que jamais, en effet, il ne s'est trouvé devant une vérité qui ne fût pas tout « aimable », tout accueillante, qui pût laisser l'intelligence anxieuse ou incertaine, et parce que son cœur « vraiment intarissable », comme celui de sa Julie [3], a toujours surabondé d'explications consolatrices. L'état de doute ne lui était pas seulement « inquiétant et pénible », il aurait été « trop violent », pour que son âme pût y résister. Incapable qu'elle est de « rester longtemps en suspens », plutôt que de ne rien croire, elle préférerait se fixer toute seule sur une foi, même au risque de se tromper, parce que, vivant dans une création incessante d'images et d'idées, elle ne peut se défendre contre leur enchantement [4]. D'ailleurs, comme il le dit lui-même, « la vérité qu'il aime n'est pas tant métaphysique que morale [5] »; et « la vérité morale

1. Lettre du 25 juin 1761 [28], 152.
2. Lettre à M. de Franquières [47], 515.
3. *Nouvelle Héloïse* (V, v), IV, 413.
4. Cf. *Profession de foi* [47], 47, 51 ; lettre à Voltaire, du 18 août 1756, X, 131.
5. Lettre à dom Deschamps, du 25 juin 1761 [28], 151.

n'est pas ce qui est, mais ce qui est bien[1] », c'est-à-dire, ce qui est bien pour nous, ce qui rend raison de la vie, ce qui lui donne un but et un prix. « Vivre est le métier que je veux apprendre à mon élève », déclare le précepteur d'Émile[2]. A cet homme qui ne désire point sortir de la nature, nulle autre vérité n'est nécessaire que les vérités de la vie, ces « vérités de pratique » auxquelles tant de fois Jean-Jacques a déclaré se borner[3], vérités toutes proches de nous, à portée de la main, et qu'on atteint non pas tant par le jugement que par la volonté[4], la volonté de vivre et de trouver un sens à la vie. Quoique j'éprouve quelque répugnance à désigner par un mot trop moderne un état d'esprit dont un siècle et demi nous sépare, il me paraît difficile d'éviter ici le mot de « pragmatisme ». Jean-Jacques est un pragmatiste de théorie, et plus encore de tempérament. L'homme, tel qu'il l'a conçu, tel surtout qu'il l'a senti par son expérience personnelle, est vraiment « le roi » de l'univers : il le domine, « se l'approprie » et presque le crée par sa pensée[5] : en un certain sens, l'univers n'existe que dans la mesure où il lui est nécessaire ; l'homme se répand donc sur les choses, pour les organiser selon ses besoins et pour en faire les instruments de sa vie. Nous sommes lancés dans la vie : c'est la seule certitude sans contestation ; et les exigences de cette vie sont nos plus sûres vérités. Laissons le monde et la pensée se soumettre à notre élan : ils ne nous décevront pas, si nous n'y cherchons que ce que la vie réclame de nous[6].

1. Ve livre d'*Émile*, II, 357.
2. Ier livre d'*Émile*, II, 8.
3. *Lettre à D'Alembert*, I, 184 ; *Nouvelle Héloïse* (VI, VIII), V, 44 ; lettre à dom Deschamps, du 25 juin 1761 [28], 151, etc.
4. *Dialogues*, IX, 249.
5. *Profession de foi* [47], 159.
6. Cf. l'opuscule d'A. Schinz, *Rousseau, a forerunner of pragmatism* [600ter] et l'article d'Irving Babbit, *Bergson et Rousseau* [609], 728-730. — Il va sans dire que j'emploie ici le mot « pragmatisme » dans son sens populaire, mais que d'authentiques « pragmatistes » pourraient protester contre ce qu'ils regardent comme une caricature de leur

II

Voilà, me semble-t-il, dans sa source profonde, la religion de Jean-Jacques : la projection mystique des besoins essentiels de son âme. Elle est, avant tout, cette conviction : qu'aucune véritable exigence de l'être humain ne saurait rester insatisfaite, et que tous nos désirs naturels ont leur ciel. Mais l'homme que nous connaissons aujourd'hui n'est pas simple ; ses besoins, eux non plus, ne sont pas simples, et sa religion ne l'est pas davantage. Il y a la religion de « l'homme » et la religion du « citoyen », c'est-à-dire, en termes plus précis, il y a la religion de l'homme réduit à lui-même ou de l'individu, et la religion de l'homme social. Ces deux religions, un même élan peut les emporter vers le Dieu du cœur ; mais elles y vont par des chemins un peu différents.

L'homme qui vit parmi les hommes et que les hommes ont perverti, qu'une éducation oublieuse de la nature a laissé attaquer par la maladie et par le vice, qu'aucune joie humaine n'a su satisfaire, qui n'a trouvé ni dans l'amitié ni dans l'amour un apaisement à sa soif d'aimer, qui s'est heurté de partout à la méchanceté des hommes, qui vieillit abandonné de tous, et s'achemine vers une mort sans douceur, celui-là éprouve le besoin de chercher une revanche et un appui, de regarder vers un idéal de perfection, pour se sentir soutenu dans les tentations du corps de croire en un Dieu qui écoute sa plainte, qui le voie, qui le bénisse, en un protecteur suprême, qui réserve au juste la félicité que lui a refusé la terre ; il a besoin de se jeter aux heures de détresse, avec une pleine confiance, dans les bras d'un Dieu bon ; « il n'a de consolation dans ses maux

doctrine : cf. W. James, *La notion pragmatiste de la vérité défendue contre ceux qui ne la comprennent pas*, dans *Le pragmatisme*, trad. Le Brun, introd. de H. Bergson, Paris, Flammarion, 1911, in-16, p. 273 et suiv., et spécialement 274-278.

de toute espèce que la simplicité de sa foi, et l'espoir d'une autre vie peut seul le consoler dans celle-ci [1] ». Dieu lui apparaît comme la grande nécessité de l'existence, de la sienne et de celles des autres. « C'est Dieu qui donne un but à la justice, une base à la vertu, un prix à cette courte vie employée à lui plaire [2] ». C'est lui qui offre un centre résistant autour duquel on peut ordonner sa vie [3]. Sans Dieu, point de morale, ni privée ni publique : point d'honnête homme sans religion, point de cité sans religion ; il faut à l'État une religion civile pour consolider le pacte social, comme à l'âme une foi pour la soutenir dans l'accomplissement du devoir quotidien. La religion est alors la consolation de la misère humaine, le lien social indispensable, le ferment de toute moralité.

Mais l'homme qui a su comprendre que, derrière cet homme de l'homme, on pouvait ressusciter l'homme de la nature, qui, dans l'immensité de son cœur et de son imagination, a su se créer une belle solitude où il est roi, l'homme instinctivement paresseux et contemplatif qui surabonde de rêves et de désirs, et qui, dans cette espèce de jaillissement, se sent comme une force divine, prête à déborder sur toutes choses, pour tout renouveler et recréer [4], cet homme-là est tenté d'oublier les hommes qui ne peuvent plus l'atteindre, la voix du corps qui s'est tue, le temps qui fuit, la mort qui vient, de s'immobiliser dans sa vision, et de convier l'univers à se laisser absorber par ce Dieu inépuisable qu'il sent éclore en lui. La religion est alors, pour lui, une forme de son égotisme et un enchantement de sa paresse.

Ainsi il y a, chez Rousseau, comme deux directions religieuses ; l'une, qui est peut-être la plus profonde, celle du tempérament, l'autre plus apparente et plus populaire, qui

1. Lettre à dom Deschamps, du 8 mai 1761 [28], 148.
2. *Nouvelle Héloïse* (III, XVIII), IV, 248.
3. Cf. lettre à dom Deschamps, du 12 août 1761 [28], 158.
4. Outre les textes cités des *Rêveries*, des *Dialogues* et des *Lettres à M. de Malesherbes*, cf. *Nouvelle Héloïse* (V, v), IV, 413.

lui a été imposée du dehors, par la vie sociale. Le rêveur indolent qui « se nourrissait de sa propre substance », qui voulait « être soi » et « tout rapporter à soi », lorsque, dans ses extases, il sentait en lui la plénitude divine, ne demandait plus rien aux choses, car il ne savait plus si c'était elles qui venaient à lui, ou lui qui se répandait délicieusement sur elles. Mais « le juste » persécuté avait besoin d'un Dieu personnel : se sentant misérable, il réclamait une immortalité compensatrice; se sentant faible et sans vertu, il se tournait vers le ciel, pour y chercher le témoin qui encourage. Ces deux sortes de sentiments, il semble bien qu'ils aient toujours coexisté dans l'âme de Jean-Jacques, et que jamais l'un ne soit parvenu à détruire l'autre. Déjà, sur la colline des Charmettes, au moment même où la terreur de l'enfer l'affolait, il avait connu les voluptés de la « contemplation » religieuse[1]. Il les connut davantage à Montmorency, dans ces heures d'étourdissante ivresse où il lui semblait participer à la vie de l'univers et au travail mystérieux du « grand Être » sur les choses[2]; plus tard surtout, lorsque, définitivement affranchi de toute discipline confessionnelle, et rendu enfin à sa liberté d'indolence, il put se livrer tout entier au plaisir « d'être lui », sa vie religieuse se concentra de plus en plus autour de son moi déifié et déifiant.

Pourtant, même dans les *Rêveries*, où cet état de béatitude quiétiste a trouvé son expression la plus caractéristique, on n'aurait point de peine à rencontrer les appels les plus confiants à la Providence, l'affirmation énergique de son immortalité personnelle, le ferme espoir de la récompense qui l'attend. « Chacun, dit-il dans les *Dialogues*, est porté naturellement à croire ce qu'il désire, et celui qui se sent digne du prix des âmes justes ne peut s'empêcher de l'espérer[3] ». Quand il rêve « de se nourrir de ces grandes

1. *Confessions*, VIII, 169.
2. Cf. les *Lettres à M. de Malesherbes*, surtout celle du 26 janvier 1762, X, 306.
3. IX, 310; cf. encore IX, 147, 312-313; *Rêveries*, IX, 341-343, 349.

et ravissantes contemplations qui font la meilleure jouissance de cette vie et la seule consolation solide qu'on trouve dans l'adversité[1] », — il semble bien que les deux religions de Jean-Jacques se rejoignent et se pénètrent. On trouverait même certaines formules, où la Providence et la nature confondent « leurs saintes lois », où la confiance en Dieu ne paraît plus être qu'une de ces « heureuses fictions », un de ces biens imaginaires « que rien ne peut ôter à quiconque sait en jouir[2] ». Nous pourrions donc rester hésitants sur la valeur d'une foi qui se résigne sans peine à n'être qu'une duperie, si nous ne savions déjà que ce qui importe pour Jean-Jacques, ce n'est pas tant l'objectivité de sa foi que la certitude rassurante qu'il y trouve. Et cette certitude, en dépit de quelques troubles passagers, elle ne lui a jamais fait défaut. Il a toujours eu toute celle que réclamait le besoin présent.

Au reste, cette foi toute pratique s'est toujours volontairement bornée, dans la religion, aux seules idées qui intéressaient le cœur et le sort de Jean-Jacques : le problème du monde et le problème de Dieu ne l'ont jamais sollicité, et, seul, le problème de la destinée, de sa destinée, l'a ému. Lorsqu'il arrive devant l'idée même de Dieu, il énumère, par une sorte de déférence pour les conceptions traditionnelles, les attributs que ses professeurs de philosophie lui ont appris à distinguer dans « l'Être des êtres », mais il le fait sans conviction comme sans intérêt. « Je fatigue en vain mon esprit, s'écrie-t-il, à concevoir son essence inconcevable »; il sait seulement que s'élever vers Dieu, c'est « s'élever à sa source », que Dieu, dans « sa substance inexplicable », « est à nos âmes ce que nos âmes sont à nos corps », et que l'être de Dieu est le mystère même de notre vie. « Rendons ce respect à l'essence infinie, déclare-t-il en manière de conclusion, de ne rien prononcer d'elle : nous n'en connaissons que

1. *Dialogues*, IX, 146.
2. *Id.*, 202.

l'immensité[1] ». Quant aux questions proprement métaphysiques, qui n'intéressent pas notre vie, idée d'éternité, possibilité de la création, origine du monde, essence de la matière, formation des êtres vivants, il ne les traite jamais qu'à regret, avec une tension et une sécheresse d'esprit, où l'on sent, plus qu'un effort douloureux, une grande indifférence d'âme, car ces « doutes de pure spéculation » n'ont rien à voir avec la vie et ce qu'elle exige de nous[2]. Après avoir mis toute sa bonne volonté à se faire un chemin au travers de ces « arguties métaphysiques », il laisse le débat inachevé, s'il ne voit pas son intérêt à le conclure, ou le tranche brusquement, s'il en est besoin, par une raison sentimentale.

Les problèmes où cet état d'esprit se manifeste avec le plus de désinvolture, sont celui de la création et celui de l'origine du mal, dont Rousseau sent fort bien qu'ils ne font qu'un. Avec une belle ténacité, il s'y acharne, non pour trouver la solution, — il a trouvé tout de suite celle qui lui mettait l'âme en paix —, mais pour démontrer la légitimité de celle qu'il a trouvée. Et cette solution, d'une simplicité tout enfantine, et d'autant plus rousseauiste, c'est d'admettre « la coexistence éternelle de deux principes : l'un actif, qui est Dieu, l'autre passif, qui est la matière, que l'être actif combine et modifie avec une pleine puissance, mais pourtant sans l'avoir créée et sans la pouvoir anéantir[3] ». Ne cherchons point à cette théorie d'illustres correspondances dans la philosophie d'aujourd'hui[4] ; mais voyons-y simplement un artifice intellectuel, pour calmer une imagination et rassurer une conscience. On sent assez qu'au dedans de lui, et pour son

1. *IIIe Lettre de la montagne*, III, 153 : cf. *Profession de foi* [47], 145, 227-229.

2. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 79.

3. Lettre à M. de Franquières [47], 522.

4. Cf. les ingénieux rapprochements de H. Höffding [617], 79, 132-133, et W. Cuendet [632], 154-155, qui interprètent la théorie de Rousseau comme un équivalent du « polythéisme » de James.

compte personnel, Jean-Jacques s'était rallié à cette opinion, dès qu'il avait réfléchi sur le monde — « je l'ai toujours cru », avouait-il [1] — ; mais, sentant bien qu'elle avait un caractère d'expédient, il ne la formulait d'abord qu'avec timidité : il la suggérait à Voltaire, comme une « erreur », sans doute, mais une erreur préférable [2]. Quelques années après, Saint-Preux laissait entrevoir la même solution; et le Vicaire Savoyard l'indiquait formellement, sans vouloir encore s'y arrêter [3]. Enhardi par l'attaque, dans sa *Lettre à M. de Beaumont*, il déclarait sans ambages que « la coexistence de deux principes semblait mieux expliquer la constitution de l'univers et lever les difficultés qu'on a peine à résoudre sans elle [4] ». Plus tard enfin, ayant oublié tous ses raisonnements, réduit à ses intuitions primitives, et les proclamant sans respect humain, il s'installe dans cette théorie comme dans ce qui doit être pour lui la vérité pratiquement définitive : « Cette opinion, raconte-t-il à M. de Franquières, m'a fait huer des philosophes à qui je l'ai dite; ils l'ont décidée absurde et contradictoire. Cela peut être, mais elle ne m'a pas paru telle; et j'y ai trouvé l'avantage d'expliquer sans peine et clairement, à mon gré, tant de questions dans lesquelles ils s'embrouillent [5] ». Il ne pouvait pas plus ingénument reconnaître qu'il a surtout demandé à la vérité d'être commode et satisfaisante.

On voit maintenant, si je ne me trompe, quelle est, chez Jean-Jacques, l'allure spontanée du sentiment religieux. Mais, dans cette spontanéité même, il y a des degrés, sinon de sincérité, du moins d'originalité et de profondeur. L'extase quiétiste, l'ivresse divinisante de la communion avec la vie universelle, voilà, peut-être, ce qu'il y a,

1. Lettre à M. de Franquières [47], 522.
2. Lettre du 18 août 1756, X, 123.
3. *Nouvelle Héloïse* (V, v), IV, 417; *Notes à M. de Malesherbes*, V, 90; *Profession de foi* [47], 143, 224-225.
4. III, 79.
5. Lettre à M. de Franquières [47], 522.

dans cette religion, de plus intime, où Jean-Jacques se retrouve le plus lui-même. Le désir d'une vérité bienfaisante, l'indifférence pour tout problème inutile à la vie, la confiance dans les affirmations du cœur, là encore je reconnais les besoins du sensible et paresseux Jean-Jacques; mais c'est la génération contemporaine qui l'a aidé à en formuler les principes : ce sont les Pluche, les Marie Huber, les Béat de Muralt, nous l'avons vu, qui l'ont incité de concert à faire bon marché des subtilités métaphysiques et de la science sans conscience, à s'inquiéter, non pas de connaître le monde, mais d'y accomplir sa tâche. Enfin, parmi les affirmations où l'utilitaire Jean-Jacques a su fixer sa foi, — si « naturelles » et si « évidemment » humaines qu'elles aient pu lui paraître, — le plus grand nombre lui vient du dehors : c'est le résidu de toute une élaboration intellectuelle, dont il a, sans le vouloir, recueilli l'héritage. Dans cette âme si instinctivement religieuse, mais qui se berçait de la chimère de ne trouver aucun homme « entre Dieu et elle », l'historien aperçoit aujourd'hui l'influence des deux groupes d'esprits que Jean-Jacques a le moins aimés : les théologiens et les philosophes. Et cette espèce de floraison religieuse si spontanée s'épanouit en dogmes et en systèmes.

III

Ces dogmes, je crois l'avoir montré, sont les dogmes chrétiens. Il a pu s'en croire décidément affranchi : affranchissement illusoire. L'adolescent qui s'est enfui de la petite Sion genevoise, mais en en gardant l'empreinte, l'homme dont les guides les plus aimés, jusqu'à son âge mûr, ont été des guides chrétiens, n'a pu échapper à tout ce christianisme où son intelligence a été comme baignée : Croire en un Dieu-Providence, qui veille sur le juste et qui lui réserve un salaire, croire en une âme distincte du corps, momentanément asservie par lui, et qui retrouvera dans l'immortalité son indépendance spirituelle, croire en un

devoir moral, qui nous donne Dieu comme modèle, et que Dieu seul peut garantir, c'est, sans le savoir, être chrétien, et chrétien dogmatique. Du reste, si Jean-Jacques a toujours refusé de se lier aux dogmes d'un christianisme confessionnel, et s'il a cru s'en être évadé, il n'a jamais refusé de se dire chrétien de cœur, et, sinon fidèle d'une Église, en tout cas, disciple de Jésus. Le christianisme a été pour lui comme une espèce de supplément sentimental à la religion de la conscience. Parmi les maîtres de sa jeunesse, il en avait vu plus d'un qui s'étaient permis ce luxe religieux, et qui, sans vouloir accepter une théologie insupportable à leur raison, entendaient rester en sympathie affectueuse et même pieuse, avec le « divin Sauveur » de l'Évangile. C'est aussi ce qu'a fait Jean-Jacques. A cette âme « dévorée du besoin d'aimer[1] », Jésus, le Jésus évangélique, est apparu comme l'ami qui ne trompe point, comme un divin compagnon d'infortunes, qui aide à souffrir; et le « Sermon sur la montagne », sans cesse relu, médité, et médité en pleurant, lui a ouvert, dans ses jours de détresse, tout un paradis d'espérances.

Mais, si ce sont des dogmes et des souvenirs chrétiens qui ont nourri ou vivifié la religion de Jean-Jacques, c'est une idée « philosophique », l'idée de « nature », qui en est devenue le centre intellectuel. Cette idée, elle aussi, ne lui appartient pas : sans vouloir remonter trop haut, pour en chercher les origines, nous avons vu que deux ou trois générations déjà en avaient préparé le succès. Des voyageurs, des missionnaires, des poètes, des moralistes édifiants ou sensibles, comme Claville ou l'abbé Prevost, des prêtres pieux, comme Fénelon ou comme Pluche, ont prêché à Jean-Jacques l'amour de la nature et la soumission à ses volontés avec autant de ferveur, j'allais dire de foi, que les « philosophes » du groupe holbachique. A cette idée, qui lui parut « touchante » et « pure[2] », il ouvrit

1. Lettre à Mme d'Houdetot, du 17 décembre 1757 [36], 206; *Dialogues*, IX, 207, 212.
2. *Verger des Charmettes*, VI, 6.

toutes grandes les portes de son âme, sans peut-être, comme nous allons voir, se rendre compte d'abord de tout ce qu'elle contenait. Il l'accueillit avec passion, parce qu'il vit en elle une promesse d'affranchissement. Cet homme, à qui toute contrainte fut toujours odieuse, jaloux de sa liberté jusqu'à en être parfois grossier, ou en paraître fou, sentit confusément que revenir à la nature, c'était, avant tout, retrouver le droit d'être soi et de s'émanciper de la tutelle sociale. « O nature! ô ma mère! me voici sous ta seule garde, il n'y a point ici d'homme adroit et fourbe qui s'interpose entre toi et moi [1] », — ce cri de joie, qu'il faut encore rappeler, manifeste à plein, dans ce culte de la nature, le sentiment qui a dominé tous les autres : le besoin de l'indépendance.

Mais, quelque interprétation que l'on puisse donner à ce grand mot de « nature », il contient une idée qui ne prend son vrai sens qu'à condition d'impliquer une tentative pour ramener tout à l'unité. Comme explication des choses et principe de vie, la nature n'est rien si elle n'est tout. « Dans l'univers, tout est uni, disait Diderot : la nature entière n'est qu'un seul et vaste système, que tous les autres êtres composent [2] ». De cette nature ainsi conçue, de cette nature maîtresse d'unité, ce sont les éléments matériels qui doivent nécessairement et, peu à peu, devenir dominateurs, parce qu'ils offrent à l'expérience une donnée plus facile, et que leur action est plus immédiatement saisissable. L'histoire de l'idée de « nature » dans la vie intellectuelle française est là pour en témoigner. De l'*Interprétation de la nature* au *Système de la nature*, la nature, toujours plus une de Diderot et de D'Holbach, deviendra l'ensemble des forces qui meuvent l'univers, et qui atteignent avec l'homme au maximum de diversification et d'ingénieuse complication. La nature ne sera plus qu'un « grand animal », dont l'être humain sera comme le geste le plus perfectionné.

1. *Confessions*, IX, 73.
2. *Essai sur le mérite et la vertu* [263], 26 et note.

Même, sans aller jusque-là, — et les lecteurs de la *Profession de foi* savent avec quelle horreur Jean-Jacques repoussait cette conception[1] — toute philosophie qui veut ramener l'homme à la nature, ou, pour être plus exact, le faire rentrer dans la nature, se propose, plus ou moins implicitement, de le faire rentrer dans l'unité des choses, et d'instaurer cette unité au bénéfice des éléments sensibles. Qu'elle le veuille ou non, elle cherche à supprimer ce conflit intérieur, que le christianisme avait rendu plus douloureux, et dont Pascal avait été le traducteur le plus émouvant, entre l'homme extérieur, l'homme de chair, bref, l'homme de la nature, et l'homme de l'esprit, l'homme intérieur, l'homme travaillé par Dieu. Ramener l'homme à la nature, c'était donc, sans que peut-être Rousseau en eût encore une entière conscience, le ramener à l'unité, et à l'unité par le bas — si toutefois le mot garde un sens dans un monde où il n'y a plus ni « haut » ni « bas », où tout ce qui est « naturel » se vaut. Il semble bien, en effet, que ce soit là le dessein de l'*Émile*. Nous sommes, disait Rousseau, dans une préface qu'il a supprimée, nous sommes des êtres « doublés » — à tout le moins « composés » — partagés entre les sollicitations de la nature et les exigences de l'état social; et tout son livre n'était fait que pour répondre précisément à cette question : Faut-il désirer et peut-on préparer « le retour de l'homme à lui-même », à cette unité de la nature que la vie sociale a rompue[2]? Rétablir l'équilibre entre les forces physiques et les forces morales, entre le corps et l'âme, entre la raison et le tempérament, c'est à cela que travaille le précepteur d'Émile, « afin, dit-il, que l'homme soit toujours un le plus qu'il est possible[3] ». Dans la restauration de cette unité humaine, le corps retrouve sa place, son importance et même sa dignité. En un certain sens, tout le livre de Rousseau n'est qu'une protestation contre les

1. *Profession de foi* [47], 103 et suiv.
2. Manuscrit Favre de l'*Émile* [46], 273-274.
3. *Émile*, II, 287.

moralistes chrétiens qui avilissent le corps et ses instincts, et ne veulent y voir que la souillure du péché[1]. Dans la mesure où l'*Émile* n'est pas seulement une « généalogie des vices humains[2] », mais où il apporte une morale, on peut dire que c'est une morale de l'unité.

Ce n'est pas la morale du Vicaire Savoyard; avec une insistance que j'ai signalée, et qui ne peut échapper au lecteur le plus superficiel, il maintient le principe fondamental de toute psychologie chrétienne, c'est-à-dire le dualisme de l'être humain; pour lui, la vie reste un combat entre les puissances inférieures — voix des sens, passions du corps — et les puissances spirituelles, nobles désirs du cœur, ardeurs d'une âme inquiète, qui désire remonter à « sa source ». Il ose même affirmer que cette vie est « un état d'abaissement », et il déclare avec une énergie dont la précision ne laisse rien à désirer : « Non, l'homme n'est point un : je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre; je veux le bien, je l'aime, et je fais le mal; je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent; et mon pire tourment, quand je succombe, est de sentir que j'ai pu résister[3] ».

Mais ce n'est pas sur ce seul point, d'ailleurs essentiel, que la religion du Vicaire ne s'accorde pas avec la philosophie de l'*Émile*. A lire dans la *Profession de foi* : « si l'on n'eût écouté que ce que Dieu dit au cœur de l'homme, il n'y aurait jamais eu qu'une religion sur la terre », — qui ne croirait que la religion naturelle, prêchée par le Vicaire Savoyard, cette religion simple, claire et consolante, religion des yeux et de la conscience, n'eût été la première religion de l'homme, et que ces perversions du sens religieux, dont les historiens et surtout les voyageurs sont les témoins trop sûrs, ne dussent prendre place parmi « les crimes des hommes et les misères du genre humain »,

1. *Émile*, II, 363-364.
2. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 64.
3. *Profession de foi* [47], 283, 167-169.

c'est-à-dire parmi les méfaits de l'ordre social [1]? Or l'auteur d'*Émile* ne semble même pas se poser la question. Il déclare tout uniment que le polythéisme fut la religion primitive de l'humanité : « Durant les premiers âges, écrit-il, les hommes, effrayés de tout, n'ont rien vu de mort dans la nature... ; ils ont ainsi rempli l'univers de dieux sensibles... ; tous les ouvrages de la nature et des hommes ont été les premières divinités des mortels; le polythéisme a été leur première religion et l'idolâtrie leur premier culte. Ils n'ont pu reconnaître un seul Dieu que quand, généralisant de plus en plus leurs idées, ils ont été en état de remonter à une première cause, de réunir le système total des êtres sous une seule idée et de donner un sens au mot *substance*, lequel est au fond la plus grande des abstractions ». Rousseau ajoutait même dans une rédaction manuscrite : « Il serait difficile qu'un homme isolé pût jamais de lui-même arriver jusque-là [2] ». Ainsi l'homme de la nature ne peut pas croire en Dieu. Ces idées sont connues : ce sont celles de Hume [3]; mais l'on ne s'attendait guère à les retrouver chez le « défenseur de la cause de Dieu ».

L'*Émile* et la *Profession de foi*, qui forment un tout bibliographique, ne forment donc pas un tout intellectuel. Mais ce n'est pas seulement dans l'*Émile*, c'est dans l'ensemble du système de Rousseau que la *Profession de foi* paraît faire enclave. Toute l'œuvre de Rousseau, si on la considère comme une œuvre d'hygiène morale, n'est-elle pas une

1. *Profession de foi*, 307-309.

2. IVe livre d'*Émile*, II, 227. Tout ce passage manque dans le manuscrit Favre, où il est remplacé par la dissertation sur la genèse de l'idée de *substance*, dissertation que j'ai publiée en appendice à mon édition [47], 501-505. L'essentiel du développement sur le polythéisme primitif se trouve déjà dans le manuscrit de la Chambre [11], II, f° 90 du livre IV. La phrase inédite que je cite est empruntée à une rédaction d'un cahier de brouillons [6], 32ro, entre deux additions à la *Profession de foi* [47], 506. Ainsi les deux conceptions sont bien contemporaines, ou, du moins, ont eu un moment de coexistence.

3. Cf. *Histoire naturelle de la religion* [307], passim, et surtout 109-118.

invitation à nous désintellectualiser, à diminuer en nous les appétits et les exigences de l'esprit, à cesser d'être des animaux « réfléchissants », pour cesser d'être des animaux « malheureux » et « dépravés » [1]? Or, le Vicaire Savoyard, s'il nous conseille un instant de peu penser, pour peu souffrir, exalte au contraire, par tout le reste de son discours, la noblesse de l'inquiétude humaine et la grandeur de la pensée, qui disent assez notre origine, et nous font rentrer dans ce ciel d'où le matérialisme voudrait nous exiler [2]. Enfin et surtout, tandis que, dès le second, et même dès le premier *Discours*, Rousseau semble grouper toutes les vérités qu'il annonce autour d'une thèse maîtresse, à savoir que « l'homme est naturellement bon », et qu' « il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain [3] », — le Vicaire est beaucoup moins affirmatif : Rousseau définit quelque part l'*Émile* « un ouvrage assez philosophique sur ce principe que l'homme est naturellement bon [4] ». Le centre moral et religieux de la *Profession* ne passe point par ce « principe ». Sans doute, on y trouve des affirmations qui prouveraient que Rousseau n'a pas renoncé à sa thèse : « tous nos premiers penchants sont légitimes.... ah! ne gâtons pas l'homme, il sera toujours bon sans peine »; mais ce sont des formules atténuées, qui se glissent en manière de parenthèse, et qui ne nourrissent point tout un développement. Le Vicaire nous assure que « la bonté morale est conforme à notre nature », comme si cette bonté se trouvait au terme plutôt qu'à l'origine de notre action. A n'écouter que le Vicaire, la bonté humaine serait moins une réalité qu'un idéal, mais un idéal qui nous serait présenté par la nature : nous ne sommes peut-être pas bons, mais la nature nous

1. *Discours sur l'inégalité*, I, 87; lettre à Voltaire, du 18 août 1756, X, 125; *Préface* de *Narcisse*, V, 107.
2. *Profession de foi* [47], 181-183, 197.
3. *Réponse à M. Borde*, I, 53; *Discours sur l'inégalité*, I, 133; IIe livre d'*Émile*, II, 60.
4. Lettre à Philibert Cramer, du 13 octobre 1764 [26], 409.

a destinés à l'être[1]. Formules hésitantes et prudentes, qui essaient, mais en vain, de masquer le conflit latent de la philosophie et de la religion de Rousseau.

Il a pourtant essayé de le résoudre, et ce n'est point la philosophie qui a cédé. Sa *Lettre à M. de Beaumont* représente son effort le plus considérable pour trouver une solution. Avec plus de force que jamais, il y affirme que « l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre, qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits ». Et c'est bien la thèse de l'*Émile*; en même temps, il continue à soutenir que l'homme n'est pas « un être simple, qu'il est composé de deux substances »; et c'est bien la thèse du Vicaire[2]. On se demande comment il va les concilier; mais, à vrai dire, il ne reprend qu'en apparence la thèse du Vicaire : s'il décrit encore la transformation de l'amour de soi en amour-propre, l'opposition entre la conscience et les passions, entre les « intérêts » et les « lumières », il ne considère point ce déséquilibre de l'âme humaine comme originel, mais comme acquis; il en décrit la genèse sociale, ou, pour employer son mot, la « généalogie », tandis que le Vicaire Savoyard, dans son analyse du cœur humain, semblait parler de l'homme universel, de l'homme en soi, comme si cette espèce de conflit douloureux, représentait l'état naturel de la vie humaine, ou, du moins, sa condition nécessaire. En outre, l'auteur de la *Lettre à M. de Beaumont*, même en décrivant ce conflit intérieur, l'exténue, et, par une habileté peut-être inconsciente, n'a plus recours, pour le décrire, aux expressions si pascaliennes du Vicaire Savoyard : il ne parle plus du corps et de ses servitudes avec un mépris tout chrétien, il ne découvre plus dans l'homme ce principe d'esclavage qui « nous ramène bassement en nous-mêmes », il ne juge

1. *Profession de foi* [47], 289, 241-243.
2. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 64.

plus que la vie terrestre soit un « état d'abaissement [1] ». Et, au prix de tous ces silences, il peut concilier sa négation philosophique du péché originel et son analyse chrétienne du complexus humain. Cette analyse, du reste, il se garde bien de la nier : il ne la renouvelle pas, mais il la maintient. Il s'en fait même gloire; et, quand M. de Beaumont, disciple inattendu de Pascal... et du Vicaire Savoyard, « oppose à l'auteur d'*Émile*, comme une objection insoluble ce mélange frappant de grandeur et de bassesse, d'ardeur pour la vérité et de goût pour l'erreur, d'inclination pour la vertu et de penchant pour le vice, qui se trouve en nous », Jean-Jacques s'étonne avec raison qu'on lui oppose ce qu'il ne conteste pas, ce qu'il a décrit avec une vérité et un accent nouveaux : « Je trouve plaisant, dit-il à l'archevêque, que vous empruntiez presque les propres termes du Vicaire, pour dire qu'il n'explique pas ce qu'il a le mieux expliqué [2] ». *Expliqué*, non, mais *décrit*, je le veux bien. Sur ce point donc, Rousseau a raison, et il est moins en désaccord avec l'archevêque qu'on pourrait le croire d'abord. Sa négation du péché originel est toute théologique, je veux dire qu'il voit dans ce dogme, et dans les anathèmes qui semblent y être impliqués, une conception dure et inhumaine, qui « obscurcit beaucoup la justice et la bonté de l'Être suprême »: il nie encore, si l'on veut, le péché originel, parce que ce péché imposerait à Jean-Jacques une tare secrète qui l'indigne : Jean-Jacques se sent bon, et ne peut admettre que, pour lui, du moins, il n'y ait pas eu je ne sais quelle immaculée conception. Mais, pour les autres hommes, qui sont méchants, les descriptions pascaliennes et chrétiennes des effets du péché originel resteront valables, à condition de les expliquer, non par un dogme cruel, mais par une erreur de l'humanité : « Le péché originel explique tout, excepté son principe; et c'est ce

1. *Profession de foi* [47], 167, 289.
2. *Mandement*, et *Lettre à M. de Beaumont*, III, 46, 68.

principe qu'il faut expliquer ». Il n'y a donc pas, dans chaque âme humaine, un péché originel, qui s'oppose à son salut individuel, mais il pèse sur l'humanité un péché collectif : le péché social[1].

IV

Ce conflit entre la religion et la philosophie de Jean-Jacques se poursuit, sous une forme un peu différente, au sein même de l'idée de nature. Quelle est cette nature où l'homme a la grâce de retrouver l'innocence? Quel est cet « homme de la nature », qui est essentiellement « bon »? Il semble bien que Rousseau ne se soit pas représenté toujours les choses sous le même aspect, et qu'il soit arrivé sur le tard seulement à préciser sa pensée.

Quand il a commencé, après tant d'autres, à parler de la nature, de la bienfaisante nature, plusieurs raisons pouvaient l'inviter à la chercher en arrière, ou plus exactement, à en chercher la définition d'un point de vue historique. Non seulement tous les poètes de l'âge d'or le lui montraient au début de l'humanité; mais tous les récits de missionnaires et de voyageurs, qui lui faisaient faire connaissance avec le sauvage, — en lui représentant un homme sans culture, déjà tout proche de la nature, devaient lui persuader qu'il trouverait dans l'histoire primitive, par delà la civilisation, celui qui aurait été véritablement l' « homme de la nature ». D'ailleurs, tout le XVIIIe siècle est travaillé par une immense curiosité historique; et c'est sous la forme d'histoires qu'il a conduit quelques-unes de ses plus grandes enquêtes intellectuelles, celles de Montesquieu, de Voltaire et de Buffon. « L'histoire naturelle », que Bacon, leur maître à tous, avait rangée dans une même classe avec « l'histoire civile », est

1. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 66-67. C'est donc avec beaucoup de raison que M. Boutroux a pu caractériser les trois phases de l'humanité rousseauiste par ces trois mots : « innocence, péché, rédemption » (*Remarques sur la philosophie de Rousseau* [611], 266).

vraiment devenue une « histoire » : les recherches sur les premières espèces humaines, les études d'anthropologie et « d'anatomie comparée », qui commencent à passionner les savants, font apparaître « un monde nouveau[1] », et rajeunissent, par leurs suggestions, ce vieux concept d' « état de nature », depuis si longtemps si familier aux théoriciens du droit naturel[2] : la tentation vient de ne plus y voir seulement un état, mais une étape, et la première, dans l'histoire de l'humanité. C'est bien ainsi, sans doute, qu'on devait le concevoir dans l'entourage « philosophique » de Rousseau ; et c'est, j'imagine, sous la pression, peut-être inconsciente, des amis et des livres, de Diderot surtout, que cette représentation historique de « l'état de nature » a passé dans le *Discours sur l'inégalité*. L'homme primitif y semble bien sorti de la terre : il a émergé tardivement parmi les autres « anthropoformes », que l'histoire naturelle nous montre en étroite parenté avec lui; et c'est par une série de « longs progrès », par un développement chronologique très lent, où « les siècles » sont nécessaires pour l'explication de ses métamorphoses, qu'il est devenu le civilisé contre-nature que nous voyons aujourd'hui. « Au sortir des mains de la nature », l'homme n'est qu'un animal, un peu plus faible que les autres, quoique plus avantageusement organisé, satisfaisant ses besoins sans penser à autre chose qu'à lui; « borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête ». On peut ajouter qu'il est « bon », à condition de bien comprendre que c'est une bonté sans conscience et sans mérite, parce que cet homme sans réflexion ne s'est pas encore situé dans l'univers, qu'il ne sait comparer ni les choses ni les actes, et qu'il suit, en toute heureuse naïveté, les appels du tempérament. Dès que la réflexion se manifeste, dès que son éveil permet à la conscience naissante de se rendre compte qu'il y a d'autres hommes, l'âme aperçoit en

1. *Discours sur l'inégalité*, I, 84 et 144.
2. Sur la théorie de « l'état de nature » chez Grotius et Pufendorf, cf. J. Morel, *Sources du « Discours de l'inégalité »* [600bis], 160 et suiv.

même temps ce que c'est que justice, ordre, beauté morale, mais elle sent aussi la révolte de son intérêt contre les tentations de la vertu. Conflit que le développement de la vie sociale ne fait que rendre plus douloureux, jusqu'au jour où décidément l'amour de soi, perverti en amour-propre, sacrifie délibérément l'intérêt public aux satisfactions égoïstes, jusqu'au jour où les hommes sont devenus méchants, quoique l'homme reste bon. L'éveil de la réflexion marque donc aussi l'origine du mal. Sans doute, ce n'est pas l'intelligence qui est, en soi, mauvaise[1]; on peut même dire que, « tant qu'il y a moins d'opposition d'intérêts que de concours de lumières, les hommes sont essentiellement bons »; mais cet état instable est peut-être un état irréalisable, et peut-être la première démarche de l'intelligence nous fait-elle déjà sortir de la « nature », c'est-à-dire de la « bonté ». « L'homme qui médite est un animal dépravé[2] ».

A cet « homme de la nature », pour qui les limites de sa vie se confondent avec celles de son corps, il va sans dire que la religion est inaccessible. L'homme « stupide » et « grossier », « sans progrès, sans instruction, sans culture, tel qu'il sort des mains de la nature, n'est pas en état de s'élever lui-même aux sublimes notions de la Divinité »; il ne reconnaît pour lui-même « d'autre destination que d'achever en paix cette courte vie »; il ignore Dieu, « parce qu'il n'en a pas besoin », et, qu'en suivant l'instinct de la nature, « il marche par des mouvements toujours droits[3] ». Si « la réflexion est un état contre nature », la religion le sera bien davantage, elle qui achève de sortir l'homme de lui-même, et qui l'entraîne, loin des réalités immédiates, dans le monde des possibles.

1. Cf. *Réponse au roi de Pologne*, I, 31 : « La science est très bonne en soi, cela est évident ».

2. *Discours sur l'inégalité*, I, 84-89, 97, 105 et suiv., 141: *Lettre à M. de Beaumont*, III, 64-65.

3. *Discours sur l'inégalité*, I, 138; *Lettre à M. de Beaumont*, III, 75-76; lettre à M. de Franquières [47], 518.

Cette religion, à ses débuts, ne ressemble guère, d'ailleurs, à la religion simple et auguste qui ennoblit l'homme, à la religion du cœur, au « culte en esprit et en vérité ». La première religion de l'homme, comme nous l'avons vu, c'est l'adoration des fétiches et des manitous[1]. Ainsi, parler de « religion naturelle », c'est d'abord se contredire dans les termes — la religion est un état contre nature — et la « religion naturelle », celle, du moins, qu'élaborent les sages d'aujourd'hui, est la religion qui s'éloigne le plus de « l'état de nature ».

Telles sont les conséquences inévitables, sinon toutes formulées explicitement, des principes qu'a posés Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité* : lui-même les avoue volontiers dans sa *Lettre à M. de Beaumont*. Mais on voit mal comment une pareille représentation des choses pourrait trouver place chez le Vicaire Savoyard. Dans l'univers tel que le Vicaire l'imagine, l'homme en est le roi ; il l'est, non seulement de fait, mais de droit ; il l'est par une disposition spéciale de la Providence : « tout est fait pour lui ». Comparer aux bêtes cette créature privilégiée, qui, par son sens de l'ordre, de la beauté, de la vertu, est en communication directe avec Dieu, c'est le blasphème d'une « triste philosophie ». La réflexion, qui est comme la marque distinctive de son espèce, l'arrache au monde animal, que régissent les seules lois de la matière et du mouvement. « Quelque chose en lui cherche à briser les liens qui le compriment : l'espace n'est pas sa mesure, l'univers entier n'est pas assez grand pour lui : ses sentiments, ses désirs, son inquiétude, son orgueil même ont un autre principe que ce corps étroit dans lequel il se sent enchaîné ». A l'accent du Vicaire, quand il exalte cette royauté humaine, on croira difficilement qu'il puisse saluer ainsi une tare de la civilisation sociale : c'est une royauté de « nature » ; c'est vraiment « la nature » de l'homme qui est « excellente » ; et c'est dans les éléments essentiels de son être qu'il

1. IVe livre d'*Émile*, II, 227.

appartient à une race divine. Sa volonté, qui l'arrache au règne de la nécessité, et qui achève de « l'ennoblir », lui a été donnée par la Providence en toute liberté; et le pouvoir de faire le mal n'est que la rançon de cette liberté. La lui enlever, ce serait « mettre de la contradiction dans sa nature ». « Quoi! pour empêcher l'homme d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête? Non, Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image, afin que je puisse être libre, bon et heureux comme toi [1] ».

Ce n'est pas seulement le Vicaire Savoyard qui nous représente ainsi l'homme de la nature. Par instants, celui-là même qui a écrit le *Discours sur l'inégalité*, et cet appendice au second *Discours* qui s'appelle l'*Essai sur l'origine des langues*, semble se représenter l'homme primitif avec « cette céleste et majestueuse simplicité dont son auteur l'avait empreinte [2] » : ce n'est plus la brute sans pensée « en paix avec toute la nature, quand elle a dîné [3] », c'est le premier homme de la *Genèse*. Le philosophe du *Discours* semble même admettre que le langage n'est pas une invention du génie humain, et que la parole est une espèce de révélation divine [4]. A cet homme de la nature, sortant de Dieu, et restant en contact avec lui, l'idée de Dieu serait encore « naturelle », et l'homme pourrait être considéré comme un animal religieux.

Il y aurait donc, dans la pensée de Rousseau, comme une contradiction, ou, si l'on veut, comme deux représentations contradictoires de la genèse humaine : l'une, où l'humanité primitive, émergeant à peine de l'animalité, n'aurait eu besoin d'aucune religion, et se serait acheminée, à travers le fétichisme et les superstitions enfantines, jusqu'à la croyance en un seul Dieu; l'autre, où l'humanité,

1. *Profession de foi* [47], passim, et surtout 153-157, 181-183, 191-193; Ve livre d'*Émile*, II, 330.
2. *Préface* du second *Discours*, I, 79.
3. *Discours sur l'inégalité*, I, 134.
4. *Id.*, 96.

encore toute récente de Dieu, n'aurait eu qu'à suivre un instinct essentiel pour se retourner vers lui.

Pourtant, à poser ainsi le problème, je me demande si ce ne serait pas déjà le fausser. Il nous semble impossible qu'un esprit comme Rousseau, en méditant sur la nature de l'homme, ait pu échapper à cette nécessité, ou à ce qui nous paraît une nécessité intellectuelle, de s'en représenter la genèse sous la forme d'une histoire. Mais, si j'ai cru devoir rappeler, pour expliquer la composition du *Discours sur l'inégalité*, l'espèce de fièvre historique qui s'était emparée d'un si grand nombre d'intelligences françaises au XVIIIe siècle, il convient d'ajouter que, de cette fièvre générale, Jean-Jacques a pu subir l'influence, mais non la contagion. Le besoin de connaître le passé, indépendamment des leçons qu'il peut nous fournir, lui est resté à peu près étranger. J'ai déjà eu l'occasion de le remarquer — et j'y reviendrai encore, parce que cette attitude n'a pas été sans conséquence pour son action religieuse, — Rousseau s'est toujours désintéressé des origines chrétiennes, comme faits d'histoire; et, dans son jugement d'ensemble sur le christianisme, la question d'authenticité historique est restée pour lui sans valeur, ou plutôt s'est ramenée à une pure impression sentimentale : « ce n'est pas ainsi qu'on invente [1] ». De même, dans son étude de « l'état de nature », ce n'est pas le problème historique qui le tourmente, et il n'aura pas besoin de se représenter une série de faits pour trouver une solution qui le satisfasse. Ici encore, « il ne s'agit pas de savoir ce qui est, mais seulement ce qui est utile », c'est-à-dire, ce qui peut nous aider à mieux comprendre la nature et à nous rapprocher d'elle. « Nous ne savons tirer, disait-il, aucun vrai parti de l'histoire. La critique d'induction absorbe tout : comme s'il importait beaucoup qu'un fait fût vrai, pourvu qu'on en pût tirer une instruction utile [2] ». Il y a

1. *Profession de foi* [47], 413.
2. IIe et IIIe livres d'*Émile*, II, 128 note 2, et 137.

quelque chose de supérieur à la vérité historique, c'est la vérité humaine.

Peut-être serait-il sorti de cette ataraxie intellectuelle, s'il avait pu trouver une représentation historique de « l'état de nature » qui se fût fait agréer de son esprit. Mais, entre la solution suggérée par l'histoire naturelle et la solution fournie par « l'histoire sainte », il devait rester incertain. Si pourtant il avait dû choisir, je ne serais pas éloigné de croire que c'est à la seconde qu'il se serait rallié. Sur ses vieux jours, nous l'avons vu, il semblait bien l'avouer au duc de Croÿ[1]; il l'avait déjà laissé entendre, et plus formellement, dans cet *Essai sur l'origine des langues*, qui s'efforce de concilier les données de l'histoire naturelle et l'autorité privilégiée de la Bible, en faisant toutefois la conciliation au bénéfice de cette dernière[2]. C'est peut-être, à mon sens, dans cet opuscule, qu'il nous a livré le plus fidèlement sa représentation historique du développement de l'humanité; mais il s'y est peu arrêté, parce qu'il jugeait la chose inutile. Il a préféré porter tout son effort sur un exposé théorique, qui pût nous aider, non à mieux connaître le passé — science vaine, — mais à mieux nous connaître nous-mêmes et notre tâche, ce qui seul lui importe. C'est ce qu'a voulu être le second *Discours*. Il est possible que, sous l'influence de Diderot, la théorie de Rousseau se soit précisée par des expériences et par des faits, que Diderot ait persuadé à son ami que ces descriptions hypothétiques avaient grand'chance d'être une histoire, et que Rousseau se soit laissé prendre lui-même à sa vision; mais il serait imprudent, je crois, d'en conclure que, dans ce *Discours*, « Rousseau a voulu, utilisant les moyens que lui fournissait la science de son époque, écrire la réelle histoire des sociétés humaines[3] ».

Il a eu soin lui-même de nous mettre en garde contre la tentation : ce ne sont pas, déclare-t-il, « des vérités histori-

1. *Journal* [139], III, 16 : cf. le chapitre précédent, p. 238.
2. Cf. le chapitre VI de la Ire Partie, p. 216-217.
3. J. Morel, *Sources du « Discours de l'inégalité »* [600bis], 198.

ques, mais seulement des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine[1] ». Déclaration qui ne trompe personne, a-t-on dit[2]; formule de courtoisie, pour ne pas heurter de front le récit de la *Genèse*. Mais on a vu la sincérité de son respect pour la Bible, même comme livre d'histoire. En « philosophe chrétien », il aurait hésité à la contredire sur des faits : l'*Essai sur l'origine des langues*, qui fut d'abord, ne l'oublions pas, un « fragment » du second *Discours*, et qui en reste l'appendice nécessaire[3], doit nous aider à mieux l'interpréter. C'est aussi, d'ailleurs, dans un cadre d'histoire biblique que Grotius et Pufendorf avaient placé leurs représentations de « l'état de nature[4] »; et ces représentations, d'une valeur également tout hypothétique, tout intellectuelle, ne prétendaient pas se substituer à l'histoire sacrée, ou même la compléter. Rousseau, qui les utilise, n'éprouve pas le besoin d'être plus révolutionnaire qu'eux. Si le mot fameux : « commençons par écarter tous les faits » n'avait été qu'une formule de prudence — prudence qui n'est guère dans le tempérament de Jean-Jacques — il ne l'aurait pas développé avec une telle insistance. C'est très sincèrement, je crois, qu'il donne ses « raisonnements » et ses « conjectures » pour des raisonnements et des conjectures de philosophe, non d'historien[5]. Il ne s'agit pas tant, pour lui, de savoir quand et comment vivait l'homme primitif, ni même s'il a existé, que de savoir ce qu'est « l'homme originel, ses vrais besoins, les principes fondamentaux de ses devoirs[6] ».

Sans doute, à la première page de son livre, l'auteur se

1. *Discours*, I, 83.
2. J. Morel [600bis], 135; G. Lanson, *Unité de la pensée de Rousseau* [84], VIII, 4.
3. Cf. mes *Questions de chronologie rousseauiste* [635], 48-49.
4. Cf. les textes mêmes cités par J. Morel [600bis], 161-167.
5. *Discours*, I, 79, 83.
6. *Id.*, I, 81.

tourne vers l'homme avec un geste emphatique et lui dit : « voici ton histoire »; mais il ajoute aussitôt : « voici ton histoire, telle que j'ai cru la lire, non dans les livres de tes semblables, qui sont menteurs, mais dans la nature qui ne ment jamais[1] ». C'est reconnaître assez clairement, selon moi, qu'il n'a pas voulu suivre une histoire réelle, mais un développement logique. Peut-être l'histoire et le développement auraient pu coïncider en fait: mais nous n'en savons rien : l'histoire réelle, nous n'avons aucun moyen de l'atteindre; seul le développement logique peut nous être connu, parce que la conscience, interrogée de bonne foi, suffit à nous faire comprendre ce qu'il y a en nous de primitif, ce qu'il y a d'artificiel, et comment ce primitif a pu se pervertir. Mais ce mot même de « primitif » risque d'être équivoque, ou de nous donner le change, précisément parce qu'il semble garder encore un contenu historique. Parlons plutôt, avec Rousseau lui-même, de « l'homme originel », dont on voit mieux, dès l'abord, que la signification est surtout psychologique.

Au reste, si c'était vraiment je ne sais quelle diplomatie précautionneuse qui l'avait empêché de présenter son second *Discours* comme « la réelle histoire des sociétés humaines », pourquoi ne l'aurait-il pas avoué plus tard, lorsque, libéré de tout scrupule et de toute prudence, il osait être pleinement lui? Or, pas une fois, il n'a osé soutenir que ce barbare stupide et grossier, sans pensée comme sans moralité, fût autre chose qu'un être de raison[2]. A plusieurs reprises, au contraire, soit dans ses conversations, soit dans les commentaires de sa doctrine, il a toujours maintenu à sa description de l'humanité primitive une valeur toute théorique[3]. C'est, pour lui, une

1. *Discours*, I, 84.

2. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 76 : « l'homme sauvage, errant seul dans les bois,... cet homme n'existe pas, direz-vous; *soit*; mais il peut exister par supposition ».

3. *Lettre sur la vertu et le bonheur* [26], 137; lettre de H. Meister à son père, du 6 juin 1764 [43], 165-166.

simple hypothèse, qui aide à mieux comprendre le présent. Dans une page de sa *Lettre à M. de Beaumont*, où il résume les idées du second *Discours*, on peut remarquer que, tout en restant fidèle à l'ordre et aux étapes qu'il a suivis jadis, il n'introduit, dans son exposé, aucune formule temporelle. Tout y est au présent, pour faire comprendre plus précisément son dessein, qui n'était pas d'apporter une chronologie de l'humanité, mais de retrouver l'enchaînement des passions et des facultés humaines, ou, comme il dit, leur « généalogie[1] ». Dans le fond, c'est cette même « généalogie » que veulent établir l'*Émile* et le second *Discours*; mais l'*Émile* l'établit du point de vue de l'homme, et le *Discours* du point de vue de l'humanité. Ce sont, l'un et l'autre, deux œuvres de reconstitution psychologique, où la conjecture prend la forme d'histoire, pour se faire plus saisissante, comme chez Condillac, quand il donne à sa statue des sensations successives et progressives, comme chez Buffon, quand il représente l'éveil de l'intelligence chez le premier homme[2].

Il n'en reste pas moins vrai que, même en refusant à « l'homme originel » de l'*Inégalité* la valeur d'un témoin historique de « l'état de nature », le concept de « nature », tel qu'il s'offre à nous dans le second *Discours*, paraît malaisément concorder avec le concept de « nature », tel que la *Profession* nous invite à le définir. Pour l'auteur de l'*Inégalité*, c'est nous rapprocher de la « nature » que d'essayer de nous faire « une imagination qui ne nous peigne rien, un cœur qui ne nous demande rien[3] » : c'est en sortir que d'avoir une religion. Pour le Vicaire Savoyard, la « religion naturelle » fait partie de la « nature », et c'est la noblesse de notre « nature » de pouvoir dominer l'univers par notre pensée. Cette contradiction a frappé les meilleurs juges de Rousseau, qui se sont contentés de reconnaître qu'ici encore l'*Inégalité* s'adaptait

1. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 64-65.
2. *Traité des sensations* [287]; *Histoire naturelle* [270], III, 364-370.
3. *Discours*, I, 91.

difficilement au reste de l'œuvre[1]. Sans vouloir supprimer la « contradiction », je remarquerai cependant que « l'état de nature » n'est pas toute la « nature ». C'est une espèce de point géométrique qu'on ne parvient jamais à isoler; c'est une limite à laquelle la nature vivante et réelle peut tendre, sans y atteindre, et même sans y prétendre. L'homme de « l'état de nature » est l'homme isolé, c'est-à-dire un homme chimérique : « On n'en peut douter : l'homme est sociable par sa nature, ou, du moins, fait pour le devenir[2] ». Or, en « passant de l'état de nature à l'état civil », — si, d'ailleurs, le passage n'est pas purement théorique, — l'homme peut « se priver de plusieurs avantages qu'il tient de la nature », mais « il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaient souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait sans cesse bénir l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme[3] ». Ainsi, il n'y a d' « homme », à proprement parler, que dans « l'état civil ». En dehors de cet état, il peut y avoir théoriquement l'homme de « l'état de nature »: mais l'homme de la nature, ou l'homme tout court, c'est dans la société qu'il faut le chercher; car cet homme social n'est pas nécessairement anti-naturel. Au contraire, c'est cette sociabilité qui achève de développer toutes les puissances de « sa nature » : « ce n'est qu'en devenant sociable qu'il devient un être moral, un animal raisonnable, le roi des autres animaux, et l'image de Dieu sur la terre »; et c'est dans ce développement « des plus sublimes facultés que se montre l'excellence de sa nature[4] ». La religion, qui est le suprême épanouissement de l'âme humaine, n'est donc

1. Cf. H. Höffding, *Rousseau et sa philosophie* [617], 119.
2. *Profession de foi* [47], 267.
3. *Contrat social*, III, 315-316.
4. *Pensées détachées* [26], 358.

pas conforme à « l'état de nature », mais elle reste dans « la nature[1] ».

Ces divers textes ne sont pas empruntés au second *Discours* : ils ne sont pourtant pas en « contradiction » avec lui. Ils nous permettent, du moins, de soupçonner quelle insensible transformation l'idée de « nature » a subi chez Jean-Jacques, à mesure qu'il prenait une plus nette conscience de son originalité profonde. Au début de sa vie intellectuelle, hanté par cette chimère de « l'état de nature », il cherchait surtout à définir « la nature » par le dehors; et, sans vouloir en faire un état historique, il demandait à l'histoire, tant à l'histoire naturelle qu'à l'histoire des nations, de lui aider à l'atteindre; mais c'était une « nature » bien peu « naturelle » que cette « nature » qui se dérobait derrière des livres : la vraie nature, plus certaine que celle des naturalistes et des historiens, n'était-ce pas celle qui émergeait encore dans quelques âmes privilégiées, dans le fond intact, et, pour ainsi dire, tout neuf, de leur être? C'est cette « nature » que Jean-Jacques trouva, ou plutôt éprouva, au dedans de lui : quelque chose de primitif, de vrai, de fort, d'ingénu, qu'il sentait, sous les alliages de la civilisation, être essentiel à son humanité. La nature, ainsi conçue, n'est plus une réalité qu'il faille chercher en arrière; l'obligation qu'elle nous impose ne vient pas du dehors : c'est une convenance profonde, dont on sent l'impérieux appel dans le silence de son moi. Comme le royaume de Dieu, la nature est au dedans de nous. « J'ai consulté la nature, c'est-à-dire le sentiment intérieur », écrivait Jean-Jacques à Vernes dès 1758[2]. C'est cette nature « intérieure » qu'il a de plus en plus consultée : c'est elle seule qu'il a voulu suivre. J'ai

1. Rousseau prenait-il à son compte le mot de sa Julie, *Nouvelle Héloïse* (IV, x), IV, 318 : « toute fausse religion combat la nature; la nôtre seule, qui la suit et la *rectifie*, annonce une institution divine et convenable à l'homme »? Si oui, je ne vois rien dans l'œuvre de Rousseau qui corresponde à cette indication.

2. Lettre du 18 février, X, 180.

déjà cité quelques vers de sa riposte à Gresset. Il faut la relire tout entière, parce qu'elle exprime en des formules trop précises son indifférence pour « les témoignages incertains de l'histoire[1] », et sa conception toute spiritualisée de la nature. L'histoire nous apprend, disait Gresset, que l'âge d'or est un mythe, et les premiers faits qu'elle ait enregistrés sont une scène de jalousie et un assassinat; Rousseau lui répond :

Mais qui nous eût transmis l'histoire
De ces temps de simplicité?
Était-ce au temple de mémoire
Qu'ils gravaient leur félicité?
La vanité de l'art d'écrire
L'eut bientôt fait évanouir;
Et, sans songer à le décrire,
Ils se contentaient d'en jouir.

Des traditions étrangères
En parlent sans obscurité;
Mais dans ces sources mensongères
Ne cherchons point la vérité.
Cherchons-la dans le cœur des hommes,
Dans ces regrets trop superflus,
Qui disent, dans ce que nous sommes,
Tout ce que nous ne sommes plus.

Qu'un savant des fastes des âges
Fasse la règle de sa foi ;
Je sens de plus sûrs témoignages
De la mienne au dedans de moi.
Ah! qu'avec moi le ciel rassemble,
Apaisant enfin son courroux,
Un autre cœur qui me ressemble;
L'âge d'or renaîtra pour nous[2].

1. *Discours sur l'inégalité*, I, 91.

2. VI, 27-28. La date de ces vers est incertaine. A ma connaissance, ils ont paru pour la première fois en 1781, dans les *Consolations des misères de ma vie* [18], 82-83. Il se pourrait qu'ils appartinssent aux dernières années de la vie de Rousseau; il semble bien, en tout cas, que la musique en ait été composée « depuis son retour à Paris », en 1770 : cf. *Dialogues*, IX, 242-243 et note. Le *Journal de Paris*, du 3 mai 1781 [65], 496, publie ces trois strophes, d'après le recueil des *Consolations*, comme si elles étaient inconnues jusque-là.

C'est ce qu'il a redit bien des fois, et plus explicitement encore dans ses *Dialogues*. Il peut prêcher la nature, parce qu'il la porte au dedans de lui : « il est lui-même l'homme de la nature », et, en quelque sorte, la nature même. « J'ai trouvé dans ses livres l'homme de la nature, j'ai trouvé dans lui l'homme de ses livres, dit le Français des *Dialogues*.... Son système peut être faux, mais, en le développant, il s'est peint lui-même d'une façon si caractéristique et si sûre, qu'il m'est impossible de m'y tromper ». L'homme de la nature n'est pas une chimère, puisque Jean-Jacques existe. « Il fallait qu'un homme se fût peint lui-même, pour nous montrer ainsi l'homme primitif.... Si vous ne m'eussiez pas dépeint votre Jean-Jacques, j'aurais cru que l'homme naturel n'existait plus »; mais Jean-Jacques, en vivant, prouve la nature et sa possibilité[1]. Dès 1752, répondant à M. Borde, il disait avec une satisfaction qui ne doit pas nous échapper : « L'homme est naturellement bon, *comme j'ai le bonheur de le sentir*[2] ». A ce moment déjà, il se *sent* identifié avec la nature; et c'est dans sa bonté à lui qu'il devine la bonté de la nature. C'est ce qu'il a voulu bien des fois exprimer, quand, avec une insistance et une audace solennelles, qui ont si fort scandalisé, il s'est proclamé « le meilleur de tous les hommes ». « Qu'un seul te dise, s'il l'ose, s'écrie-t-il au Dieu qui le jugera : je fus meilleur que cet homme-là »! Il ne l'a pas dit seulement en un jour d'orgueil maladif : il l'a répété tranquillement et sans vergogne[3]. Mais ne nous méprenons pas sur sa pensée : il ne se donne ni pour un héros ni pour un saint. Au moment même où il affirme qu'il est l'homme bon par excellence, il est le premier à reconnaître qu'il n'est pas vertueux, qu'il ne sait pas faire son devoir et qu'il se laisse subjuguer par ses penchants[4]; mais il veut dire que, dans

1. *Dialogues*, IX, 239, 286, 288, 290.
2. *Réponse à M. Borde*, I, 53, note 2.
3. *Confessions*, VIII, 1; lettre à Malesherbes, du 4 janvier 1762, X 300; *Dialogues*, IX, 209-210, 299, etc.
4. *Dialogues*, IX, 209-210, etc. C'est pour n'avoir pas observé cette

aucune âme, la nature ne s'est montrée plus naturelle, plus amoureuse du bien, plus éprise de simplicité, de droiture, de pureté. Si jamais le secret de la nature était perdu, c'est chez lui qu'on le retrouverait. Ainsi, pour rejoindre la nature, pour la réintroduire dans la vie, l'érudition de l'historien, comme la science du naturaliste, est inutile. La nature n'est ni dans le passé, ni même dans les lois de l'univers; elle est éminemment dans quelques âmes choisies, ou, si l'on veut encore, ce sont ces âmes elles-mêmes qui sont la nature vivante, et qui, en faisant voir ce qu'elle est dans sa séduction originelle, peuvent la rendre contagieuse.

Cette spiritualisation de l'idée de nature a donné à la religion de Rousseau son accent définitif. Si la nature était hors de nous, dans les choses ou dans le passé, elle exigerait des connaissances et une adaptation intellectuelle. L'art de vivre, qui serait une science de la nature, se confondrait avec la représentation rationnelle de l'univers, et la religion naturelle serait la religion de la raison. Mais, si vraiment la nature est au dedans de nous, si elle se révèle à l'âme qui sait redevenir elle-même, et se garder pure des perversions sociales, c'est par le cœur, c'est par l'intuition qu'on peut aller au-devant de la nature et la connaître. A mesure donc que, chez Jean-Jacques, la conception de la nature s'est intériorisée davantage, sa religion, elle aussi, s'est, de plus en plus, dégagée de la raison. Le rôle de la raison y est devenu purement négatif. Simple auxiliaire dans le travail de libération spirituelle, elle a servi surtout à faire tomber les barrières qui séparent l'âme de la nature; et, donnant toute sécurité au sentiment, elle lui a permis de s'affirmer dans sa plénitude et sa suprématie : « Toute notre raison, comme le disait Pascal, se réduit à céder au sentiment ».

distinction entre *bon* et *vertueux*, distinction marquée avec force par Rousseau lui-même, que M. Albert Schinz (*La théorie de la bonté naturelle de l'homme chez Rousseau* [85], I, 434-447) a pu reprocher à Rousseau, avec une vivacité un peu doctorale, d'avoir commis « l'erreur si grossière de confondre *non-méchant* et *bon* ».

La religion de Rousseau entend donc se réduire à ce que le sentiment, libéré et rendu à lui-même, peut nous apprendre sur l'univers et sur la vie, sur l'homme et sa destinée. Mais cette intuition sentimentale, où l'âme écouterait purement et simplement la voix de la nature, est bien près d'être une chimère. Sans en avoir conscience, cette nature soi-disant simple, primitive, où l'âme entrerait en contact direct avec la vie et son principe, cette nature reste encore factice, ou, du moins, surchargée d'habitudes. Jean-Jacques rêve d'un isolement et d'un affranchissement absolus; il ne veut rien qui s'interpose entre la nature et lui, entre Dieu et lui; mais, quoi qu'il fasse, tout le travail intellectuel et sentimental de l'humanité vient lui masquer l'horizon; son éducation calviniste, l'atmosphère chrétienne de dix-sept siècles continuent à peser sur son âme pour la « dénaturer »; et, plus d'une fois, ce qu'il a cru être la religion de la nature, ne fut que la religion de ses pères.

Il reste cependant que cette religion, tout en étant chrétienne dans son fond, est bien la religion de Jean-Jacques Rousseau, parce qu'il ne souhaite pas qu'elle soit celle d'un autre. Il dira, sans doute, à l'archevêque de Paris, « qu'il serait à désirer, pour le bien des hommes, que ce fût celle du genre humain [1] »; mais ce sont là des propos de polémiste. Par sa conception de la nature — espèce de révélation intérieure dans une âme solitaire, ou, mieux encore, prise de possession d'une âme par elle-même, — il devait chercher de plus en plus, dans sa religion naturelle, un état d'âme, et l'état d'une âme, l'état d'âme de Jean-Jacques. Dieu avec soi, Dieu en soi, Dieu en Jean-Jacques, Jean-Jacques Dieu, voilà sa religion. On comprend qu'il ait pu dire, à plusieurs reprises, qu'il ne voulait être ni le prosélyte de personne, ni le missionnaire d'aucun évangile [2] : il n'aurait pu prêcher que lui-même, étant à

1. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 82.
2. *Dialogues*, IX, 200; *Correspondance*, XI, 77, 121, 323, etc.

lui-même sa religion, et « se suffisant à lui-même comme Dieu[1] ». Dans la mesure où il se sentait « l'homme de la nature », on peut croire qu'il a dû se sentir, par instants, le Dieu de « la nature ».

La religion de Rousseau est un christianisme qui n'est pas seulement sans discipline doctrinale — je ne dirais pas sans mystères, puisqu'elle maintient jalousement le mystère de la Providence, le mystère de l'âme, et de l'âme immortelle, — c'est aussi un christianisme sans histoire, qui supprime le temps et l'espace autour de Jean-Jacques, et le laisse en tête à tête avec un Jésus ami. C'est encore un christianisme sans rédemption et sans repentir, d'où le sentiment du péché a disparu, et dont Jean-Jacques est à la fois le prêtre et même le nouveau Christ. Pourtant, dans cette religion, qui garde si vivace la confiance en un Dieu « père commun des hommes », qui a laissé échapper le sens de la faiblesse humaine, mais qui a retenu celui de sa misère, qui pleure sur un paradis perdu, qui considère la vie terrestre comme un passage vers la vraie patrie, et qui attend si fermement pour le juste la réparation du siècle à venir, on ne peut pas dire que le christianisme soit mort. Ce n'en est plus peut-être la foi; c'en sont, du moins, les espérances.

1. *Rêveries*, IX, 363.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

LA « PROFESSION DE FOI » DE JEAN-JACQUES

CHAPITRE I

LA CRISE FINALE : DE LA « PHILOSOPHIE » A LA « RELIGION »

CHAPITRE II

LES « PROFESSIONS DE FOI » AVANT LA « PROFESSION DU VICAIRE »

CHAPITRE III

LA « PROFESSION DE FOI » DU VICAIRE SAVOYARD

CHAPITRE IV

LES COMMENTAIRES DE LA « PROFESSION DE FOI

CHAPITRE V

LE PROBLÈME DE LA RELIGION CIVILE

CHAPITRE VI

LES DERNIÈRES PAROLES DU CROYANT

CHAPITRE VII

ROUSSEAU EXPLIQUÉ PAR JEAN-JACQUES : LE RAPPORT DE LA PENSÉE RELIGIEUSE A LA VIE

693-14. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 5 16.